

『菊と刀』札記

—*The Chrysanthemum and the Sword* と『菊と刀』の間—

前 川 亨

1. 序論——「翻訳」問題について——
2. 角田訳が改善した事例
3. 長谷川訳が妥当な事例
4. 残された懸案
5. 結語——translation studies と cultural studies の間——

1. 序論——「翻訳」問題について——

2008年度の授業において、私はルース＝ベネディクトの『菊と刀』を講読し、その過程で多くの示唆を与えられたが、同時に翻訳の限界についても痛感させられた。

私が用いた長谷川松治訳（講談社学術文庫。初版は社会思想社刊）は、原著刊行の僅か2年後の1948年に出版されて以来、今日に至るまでの間に、実に200万部を優に超える発行部数を誇る。長谷川訳は唯一の日本語訳として、英語原著に親しまない一般読者はもとより、研究者に対しても多大の便宜を提供してきた⁽¹⁾。圧倒的多数の日本人は長谷川訳を通して『菊と刀』を理解したのであって、長谷川訳の及ぼした影響力には測り知れないものがある。戦後間もない困難な時期に、現在のように他言語訳を参照することもできない——なぜなら長谷川訳こそが『菊と刀』の翻訳の嚆矢だったのだから——状況下で翻訳に取り組み、これを完成させた長谷川氏の業績に対して、私は深い敬意を表したいと思う。私たちは後来の者の有利

な位置を忘れて先行者の欠点をあげつらうことになりがちだが、新しい途を開拓した先駆者の労苦を軽視してはならないことを自戒したい。

しかし、このことを十分に自覚したうえでなお、『菊と刀』については全面改訳ないし新訳が求められていたことを認めざるを得ない。(長谷川訳は数度に涉って改訳されたが、それは部分的な修正にとどまった。)初訳から60年が経過し、この間に研究状況が大きく進展したという点だけからしても、全面改訳ないし新訳が期待されるに充分である。長谷川訳が定着していることは、それを阻む理由とはならないであろう。まして、長谷川訳に問題が多いことは、比較的早い時期から指摘されていたのである⁽²⁾。私自身、今回長谷川訳を細かく検討してみて、おそらく占領下での日本の民主化過程に役立てようという現実的^{アクチュアル}な要請を受けて忽卒の間に訳されたことによるのであろう問題点の多さに驚かされた。こうした現状に鑑みる時、角田安正氏の新訳(光文社古典新訳文庫、2008年)の出版は誠に慶賀すべき出来事であった。新訳本の帯に「待望の新訳!」とあるが、まさにその言に相応しい快挙といってよい。角田氏は防衛大学校教授で、専門はロシア地域研究。専門分野が大きく異なる角田氏が『菊と刀』の翻訳に取り組んだのは、ロシアでそれが翻訳されたことを契機とするらしい(「訳者あとがき」)。

*

従来、『菊と刀』の所説をめぐっては、賛否両論、毀誉褒貶、意見の対立が絶えない。そこには幾つかの異なる次元の問題の錯綜が看取される。

第一に、論者(読者)個々の日本文化観の相違という問題。『菊と刀』をどう読むかは、その実、論者(読者)自身の立場を測定するリトマス試験紙の役割を果すのである。しばしば指摘されるように、第二次大戦後の日本文化論(日本人論)は政治的・社会的情勢の変動につれて種々の変貌を遂げ、特に1960年代以降における高度経済成長路線の定着は、日本文化論(日本人論)とナショナリズムとの結合を促した⁽³⁾。その場合重要な

は、日本文化論（日本人論）とナショナリズムとの結合に同調する側のみならずその傾向に反撥する側もまた、依然としてやはり日本文化論（日本人論）の変^{ヴァリエーション}奏以外のものにはなり得なかったことだ。そのため、双方の側ともに、立論の過程で常に、日本文化論（日本人論）の原点としての『菊と刀』をどう読み、これとどう向き合うかという課題に立ち返らねばならなかったのである。斬新な問題提起を含む著作の常として、『菊と刀』自体が多様な「読み」を許容することも見逃せない。克服されるべき^{ネガティブ}否定的な日本人像を提示したものとして、その所説に賛同する側にもそれを批判する側にも受け止められてきた『菊と刀』は、1990年代の経済的挫折を経た後の日本においては、失われた「旧き良き」^{ポジティブ}肯定的な日本人像を提供するものとしてすら読まれ得る⁽⁴⁾。

第二に、ベネディクトの日本文化理解の問題。周知のように、ベネディクトは極めて不利な研究条件下で『菊と刀』を執筆せねばならなかった。彼女は文化人類学者として最も基本的な方法である現地調査を、研究対象である日本に対して実施することができなかった。彼女は日本語を解さなかったし、アメリカ国内で入手できる資料は限られ、在米日本人への聴取調査も決して満足のいくものではなかったようだ。しかも、彼女の母国アメリカが日本と交戦中であり、彼女の研究自体が対日工作の一環として企画されたことは、彼女の研究にかかっているバイアスを予測せしめるに足る。かくも不利な条件が揃っているにもかかわらず、『菊と刀』全般に涉って、実際には上記のバイアスが稀少であることを私は賞賛したい——それは「文化相対主義」の最良の部分である——と考えるが、とはいえ『菊と刀』に事実誤認が含まれることは如何ともし難い。むしろ問題は、明らかにそれと分かる単純な誤り以外に、事実誤認か否かの判定が困難な事例が『菊と刀』に数多く存することにこそある。このことが、各論者による『菊と刀』評価の鋭い対立を生む原因であった。ギリ（義理）とギム（義務）^{セマンティック}とオン（恩）の意味論や罪の文化と恥の文化の^{ディコトミー}二分法をめぐる見解の

対立はその顕著な例に他ならない。これらの論点をめぐっては、「事実誤認かそうでないか」の判断すなわち著者に由来する問題が、「事実誤認とみなすのかそうでないとみなすのか」の判断すなわち論者（読者）に由来する問題と交錯することを避けられない。これをつきつめていくなれば、社会科学的認識における客観性はいかにして担保されるのかという難問にまで逢着するであろう。しかし、この2種の問題の区別が難しいからといって、それを区別しなくてよいことにならないのは明らかである。たとえ完全には区別できないにせよ、どこまでが著者の問題で、どこからが論者（読者）の問題なのかを可能な限り仕分けていくことは、議論の無用な混乱を避け、解決済みの問題と未解決の問題との混同を避けるうえで必要不可欠な作業である。

第三に、翻訳の妥当性の問題。英語原著で『菊と刀』を読む者にとって著者ベネディクトの主張を直接読み取るのが最も重要なことは言うまでもないが、同時に、圧倒的多数の読者が翻訳を通してのみ著者の見解に接する状況にあつては、著者と読者との間に介在する訳者の責任がいかに重大であるかも多言を要しない。では、翻訳の妥当性の問題は上述の第一・第二の問題といかに関係するのであろうか。比較的純粹に語法的な次元で妥当性を検証できる場合には、それが第一の問題を誘発することはあるにせよ、基本的には語法の範囲を超えて問題が波及することはあり得ない。しかし、著者ベネディクトの日本文化理解や表現方法に問題があつて、それが翻訳に反映している場合には、上記第二の点との関連が生じる。更には、訳者の主観（先入見）が問題を生む原因となることも考えられる。訳者は事実上、原著に対する第一解釈者の立場に立つことにならざるを得ないのだから、ここでは第一の点との関連が発生するに違いない。以上の3種の事例は截然と区別できるわけではないが、とはいえ、上記第一・第二の点とこの第三の点とが相関することは間違いないのであつて、この第三の問題すなわち翻訳の妥当性の問題を減少・解決せしめることが第一・第二の

問題を減少・解決せしめることにも繋がる筈である。本論ではそれを試みようと思う。

長谷川訳と角田訳とは、本論のこの試みに恰好の素材を提供してくれる。概していうと、角田訳は長谷川訳の難点であった語法次元での問題の多くを改善しており、このことの意義は高く評価されるべきである。しかし他方、それ以外の方面については角田訳にも疑問点が見出される。角田訳よりも長谷川訳を採りたい箇所もあるし、長谷川訳でも角田訳でも解決されておらず、私自身も問題の所在を指摘できるに留まるような難問も依然として残されているのである。本論は次節において角田訳によって改善もしくは解決された事例を中心に提起し、第3節では角田訳より長谷川訳を採りたい事例に基づいて角田訳の問題点を探り、更に第4節では長谷川訳・角田訳双方でなお未解決の問題について検討を加えていく。これらの事例を検討し終わった時に、『菊と刀』が含む予想外に幅広い問題圏が浮き上がってくるならば、本論の試みは無駄でなかったことになる。これは、『菊と刀』をどう読むかという問いに対する現段階での私の解答である。

『菊と刀』の英語原著は、Ruth F. Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. Charles E. Tuttle Company. Tokyo. 1954に拠り、その頁数を付記する。『菊と刀』の書誌については特に留意すべき問題は認められない。ドイツ語訳（以下、独訳という）は、*Chrysanthemum und Schwert: Formen der japanischen Kultur*. Übersetzt von Jobst-Mathias Spannagel. Suhrkamp. Frankfurt am Main. 2006を用い、その頁数を付記する。フランス語訳（以下、仏訳という）は、*Le chrysanthème et le sabre*. traduit par Lise Mécréant. Edition Picquier. Paris. 1987を用い、その頁数を付記する。仏訳の検討に当っては大森夕夏氏の多大な助力を得た。中国語訳（以下、中訳という）は複数あるが、ここでは『菊与刀——日本人の柔美与暴力』（廖源訳）中国社会科学出版社（2005年）を用い、その頁数を付記する。日本語訳のうち、長谷川訳の頁数は講談社学術文庫本による⁽⁵⁾。

『菊と刀』については、これ以外にも諸言語訳があるようであるが、ここでは言及を差し控える。角田訳はロシア語訳を「原文の解釈に迷ったときには逐一参照した」（「訳者あとがき」540頁）とのことだが、それが具体的にどの箇所なのかは明記されていない。引用文中の傍点・下線は断らぬ限り前川のもの、イタリックは原著のものである。引用文中略する場合には…を用いる。ただし「(中略)」, 「…〔sic〕」は原著もしくは訳書のままである。取り上げる事例には便宜上、①…の通し番号を付し、簡単な標題を〔 〕で示す。予め標題のみを示しておこう。

- ①〔「日本の現代映画」のあらすじ〕
- ②〔guilt の語義〕
- ③〔第五章の誤脱〕
- ④〔circle の訳語〕
- ⑤〔道徳律の複数性とその統合〕
- ⑥〔軍人勅諭の誤脱〕
- ⑦〔公案についての記述〕（以上、第2節）
- ⑧〔taking one's proper station の訳語〕
- ⑨〔human feeling(s) と Puritan(s) の訳語〕
- ⑩〔長谷川訳の訳注〕
- ⑪〔カーストの問題〕（以上、第3節）
- ⑫〔エンブリー『須恵村』〕
- ⑬〔映画資料〕
- ⑭〔マコトと sincerity〕
- ⑮〔heir の語義〕
- ⑯〔obligation と duty〕
- ⑰〔arrange(-ment) の語義〕（以上、第4節）

節を追うごとにおおむね、取り扱う事例は単純なものから複雑なものへ、個別的・部分的なものから一般的・全体的なものへと発展していくが、そ

れぞれの事例は緩やかに連結されているのみであるから、必ずしもこの順に従って読まれる必要はない。

2. 角田訳が改善した事例

長谷川訳には、推敲不足によると思われる読みにくい文章が散見される。まずその一例を挙げると――，

① [「日本の現代映画」のあらすじ] 長谷川訳に，

「以下は日本の現代映画の一つのあらすじであるが，ある母親が，結婚し，村の学校の教師を勤めている自分の息子が，飢饉で餓死に瀕している一家を救うために両親に娼家へ売られようとしている若い女生徒を救い出す身代金として村民から集めたいくばくかの金を，たまたま見つける。」(149頁)

とある。この部分を角田訳は以下のように訳す。

「日本の現代映画の一つに，次のような筋書きの作品がある。母親が，既婚の息子の手元にまとまった金があるのを見つける。それは，ある女子生徒を救おうとして，村の学校の教師をしている息子が村人から集めた金であった。女子生徒は，地方を襲った飢饉の中，生活に窮した両親の手で娼家に売られる寸前だったのである。」(192頁)

ベネディクトの原文は次のとおり。

In one of their modern movies a mother comes upon some money her married son, a village schoolmaster, has collected from the villagers to redeem a young schoolgirl about to be sold by her parents to a house of prostitution because they are starving in a rural famine. (p. 119)

一見して明らかなように，長谷川訳はベネディクトが1センテンスで記述したところをやはり1センテンスで訳し，角田訳はそれを4センテンスに分けて訳している。原則的にいえば，センテンスの長さは著者の思考のり

ズムの反映であり、それ自体が著者の個性の一部であるから、殊にベネディクトのように詩人としての側面を併せ持つ著者の場合には、翻訳に当たっても極力尊重されるのが望ましい。しかしこの箇所については、長谷川訳はセンテンスの数に拘泥する余り、却ってベネディクトの原文の明晰さを損っているように思われる。他方、角田訳はセンテンスを4つに分けてはいるが、原文の分節感とセンテンスの分節とが一致するので、むしろ原文を生かした訳のように感じられる。もっとも、角田訳のこうした処置が常に成功しているとは限らない。第九章冒頭部分（289頁）などはセンテンスを細かく切り過ぎている。

こうした事例は数多く見られるが、それらを列挙して逐一検討する余裕はない。誤脱のある事例、内容理解に深く関わる事例などを若干取り上げるに留めなければならない。

②〔**guilt**の語義〕長谷川訳に次のようにある。

「彼らは自分の行動を他人がどう思うだろうか、ということを恐しく気かけると同時に、他人に自分の不行跡が知られない時には罪の誘惑に負かされる。」（12-13頁。ここでの「彼ら」は日本人のことをいう。）

この「Aと同時にB」の表現形式におけるAとBとの関係は、その直前の文章「日本人は最高度に、喧嘩好きであるとともにおとなしく、軍国主義的であるとともに耽美的であり、不遜であるとともに礼儀正しく、…保守的であるとともに新しいものを喜んで迎え入れる」（12頁）の「AとともにB」におけるAとBとの関係と整合しないのではないか。夙に浜口恵俊氏が指摘するように、長谷川訳の下線部は誤訳である。この部分の原文は、

They are terribly concerned about what other people will think of their behavior, and they are also overcome by guilt when other people know nothing of their misstep. (pp.2-3)

であって、浜口氏が下線部を「他人に自分の不行跡が知られないときにも、

罪の意識によってうちひしがれる」と訳するのが正しい⁽⁶⁾。正否の鍵は、原文の *guilt* を長谷川訳のように「罪の誘惑」と捉えるか、それとも浜口氏のように「罪の意識」という方向で捉えるか、にある。独訳が浜口氏と同様、原文 *guilt* に相当する訳語として *Schuldgefühl* (S. 12) を選択しているのを始め、中訳も「自己的罪悪感」(5頁)と補って同じ方向で訳している。仏訳が *se sentir profondément coupables* (p. 14) とするものもこの方向とみてよい。そして角田訳もまた、

「他人の目をおそろしく気にする一方、他人に自分の過ちを知られていない場合でもやはり、やましい気持ちに駆られる。」(15頁)

と、正確な訳を与えている。もっとも、角田訳では *guilt* に「やましい気持ち」という訳語が当てられ、「罪」「罪悪」という語が訳文から消えたため、ベネディクトがここで *guilt culture* などという場合と同じ *guilt* を用いていることが見えにくくなったのは残念である。長谷川氏をして、*guilt* に「罪の誘惑」という不可解な訳語を充当せしめ、あらぬ方向へと導いた要因は推測する他はない。アメリカ文化を *guilt culture*、日本文化を *shame culture* とする二分法にベネディクトが立っている以上、その彼女が「日本人は罪の意識(罪悪感)に打ち負かされる」などと述べる筈はない、という先入見が長谷川氏にあったのであろうか⁽⁷⁾。仮にそうだとすれば、これは単なる語法次元の問題には留まらないことになる。

③〔第五章の誤脱〕長谷川訳に次のようにある。

「さらに彼が負債を負っているのは、過去に対してだけではない。他人との日々の接触のことごとくが、現在における彼の債務を増大する。彼の日ごとの意志決定と行動とはこの負債から生じてなくてはならない。自分がこうして大切に育てられ、教育を受け、幸福に暮らしていられるのも、第一、この世に生まれてきたことからして、すべて世間のお陰であるにもかかわらず、西欧人はこの世間に対する負目を極端に軽視しているという理由で、日本人はわれわれの行動の動機が不十分であると感

じる。」(121頁)

訳文だけでは分からないが、実は「…生じてこなくてはならない」と「自分がこうして…」との間に、It is the fundamental starting point. (p. 98) という一文が脱落している。長谷川訳以外の訳書にこのような脱落は見られない。単純な不注意による僅か一文の誤脱に過ぎないとはいえ、これを欠く長谷川訳では、その前の部分を「基本的な出発点」として区切り、際立たせるベネディクトの叙述のアクセントが消失してしまう。⑮で言及するように、第五章のこの部分は過去 ages に対するアメリカ文化と日本文化との向き合い方の相違を論じた非常に重要な部分なのであって、この誤脱を些細な問題として看過するわけにはいかないだろう。

④〔circle の訳語〕長谷川訳は第九章の章題 The Circle of Human Feelings を「人情の世界」と訳す。また第十章冒頭で列挙される 'the circle of chu', 'the circle of ko' …, 'the circle of human feelings' (p. 195) をそれぞれ「忠の世界」「孝の世界」…「人情の世界」と訳す (238頁)。もっとも、ベネディクトが別の箇所 で用いている outside the circle of on (p. 145) を長谷川訳は「恩の圏外」(179頁) と訳しており、訳語が一定していないのだが、オンをもチュウ、コウ…人情と並列する 1 つの circle とみなすベネディクトの見解を明確に伝えるためには、同一もしくは類似の訳語を与えるべきであろう。では、circle の訳語として何が妥当であろうか。ベネディクトが第九・第十章で述べるところによれば、日本人は自らが属する社会を複数の circles に分節している。日本社会は多数の circles の並立・並存によって特徴付けられる。日本人は状況に適応して circle $a \rightarrow$ circle $b \rightarrow \dots$ circle n と、その都度、所属する circle を変えていく。その人が属している——正確を期すならば、属していると意識する——circle が変わるのに応じて、そこで要求される倫理—行動規範も変わるのは当然である。日本人にとって疑問の余地のないこのことが、アメリカ人には奇怪至極に映る。1 つの統合された倫理—行動規範に則って行動する筈の人間——そ

うでなければ、そもそも規範としての意味がない——が、複数の倫理—行動規範を使い分けるといこと自体が不可解だとするアメリカ人の反応は、複数の circles の並立・並存という日本社会の特質——ベネディクトは巧妙にもそれをしばしば、地域ごとに塗り分けられた「地図 map」に喩えている（例えば p. 70, p. 195）——をアメリカ人が理解していないことに由来する。複数の circles がそれぞれに相応しい位置を占める taking one's proper station 状況を世界規模に拡大すれば、各国がそれぞれに国際社会において相応しい位置を占めるとい日本軍国主義の国際秩序観になるのは見易いところであろう⁽⁸⁾（後述⑧参照）。日本人の行動様式・日本社会の構造・日本の軍国主義イデオロギーの連続性に注目しようとするベネディクトの見解において、複数の circles の並立・並存はその根幹をなす表象である⁽⁹⁾。部分としての circles を全体としての社会 society なり世界 the world なりと対置するベネディクトの意図に照らして、「世界」という訳語を前者 circle(s) に当てるのは妥当ではあるまい。円周によって外部から区切られた空間を原義とする circle の語感を生かすとすれば、「圏域」もしくは角田訳の「領域」を採用すべきであろう。

⑤〔道德律の複数性とその統合〕第十章は長谷川訳の問題点の目立つ章であるが、次の文章なども甚だ理解しにくい。

「日本人自身、近代になってから、彼らの道德律を今までのように、異なった水準と異なった世界とを全く無関係な別のものとして分離することを強調するままに放置しておくことにけっして満足していなかったことを示している。」（255頁）

「分離することを強調するままに放置する」？ 訳者自身、ベネディクトの意図をおそらく理解しないまま、機械的に訳語を当てはめたのであろう。この部分の原文は、

The Japanese themselves have shown in the modern era that they were not satisfied to leave their code of morals so heavy with emphasis on

keeping different level separate and different 'circles' distinct. (pp. 208–209)

である。確かにこの文章は抽象的で分かりにくいいためか、独訳 (S. 184)・仏訳 (p. 188) は誤訳し、中訳 (211頁) は簡略化してしまっている。この点、角田訳は、やや簡略化しているとはいえ、ベネディクトの意図を汲み取った訳を実現しているといつてよい。

「近代になって日本人がみずから示したことであるが、日本人は倫理規範を煩雑なままにしておくことに満足しなかった。従来の倫理規範では、レベルごとの区分や「領域」ごとの区別に力点が置かれていた。」(331頁)

ベネディクトの主張を敷衍して示せば以下のようになる。——④に言及したように、日本人は複数に分節されたそれぞれの「領域 circles」に対応する、それぞれ異なる倫理—行動規範に従って行動する。この状態をベネディクトは「日本的道德律の原子論 the atomism of Japanese moral」と呼ぶ。西欧列強との接触を通じて日本が近代的な国民統合を進めていく中で、倫理—行動規範のかかる複数性は、それを阻害する要因として意識され始めた。倫理—行動規範を一元化 unify するために、全ての道德律に優先する最高の倫理—行動規範として前景化せしめられたのが天皇へのチュウ (忠) であった (以上, pp. 195–196, pp. 208–209。なお、仏訳 (p. 188) はこの箇所にも誤脱がある)。もっとも、ベネディクトは第十章の後段では議論を反転させ、日本人の倫理—行動規範の原子論的 atomistic な性格は、それでも依然として変わらなかった、というのであるが (p. 219)。——角田訳はこうした点をよく踏まえた訳といえるけれども、ベネディクトが原文で different level, different 'circle' と執拗に different を反復していることを訳文に反映させられれば更によかったであろう。この different, difference は⑦に言及する arrange(-ment) などと共に、『菊と刀』全体を通貫する鍵概念なのであるから⁽¹⁰⁾。

⑥〔軍人勅諭の誤脱〕The Rescript for Soldiers and Sailors is a document of several pages.から始まる段落 (p. 210) を、長谷川訳はその前の段落の後に追い込んでしまっているが、ここは当然段落を分けなければならない。しかも、その段落の中にまたしても誤脱が認められる。

「そしてその後で勅諭は、「公道の理非に踏み迷ひて私情の信義^{ママ}を守」ったために不名誉な最後を遂げたいにしえの英雄豪傑の轍を踏んではならないと警告し、それに引き続いて、このようないにしえの英雄豪傑の「例^{ママ}渺なからぬものを深く警めでやはあるべき」と諭している。」(256頁)

ベネディクトの原文は次のようになっている。下線部が脱落箇所である。

And then the Rescript warns its hearers not to be like heroes of old who died in dishonor because 'losing sight of the true path of public duty, *they kept faith in private relations*'. This is the official translation and though it is not literal it fairly represents the words of the original. 'You should them', the Rescript continues, 'take serious warning by these examples' of old time heroes. (p. 210)

ベネディクトがセンテンスを切っているところで長谷川訳はセンテンスを切らず、かつ下線部を飛ばして後文に連続させてしまっている。これに対して角田訳は、

「それでいて軍人勅諭は、次のように警告を発しているのである。「おおやけの責務をまっとうするという正しい道を見失い、私事の信義を守った」ために不名誉な死を遂げたいにしえの英雄に倣ってはならない。これは公式の英訳である。逐語訳ではないが、原文の文言をかなり正確に表している。軍人勅諭はさらに続けて、次のように述べている。「されば」、いにしえの英雄の「これらの前例は、深く戒めとすべきものである」。」(333頁)

と、下線部を正確に訳出している。(独訳・仏訳・中訳とも同じ。)長谷川氏が数度に涉って訳注を付して指摘するように (257-258頁)、軍人勅諭に

関するベネディクトの解釈は、英訳軍人勅諭の表現に引きづられて妥当を欠く点があるのだが、そうなった要因の一端は、下線部にみられるような、英訳軍人勅諭に対する彼女の過信に求められよう⁽¹¹⁾。なお、長谷川訳の傍点はベネディクトの原著ではイタリックであるから、凡例に従って角田訳も、対応する「私事の信義を守った」に傍点を付すべきである。

⑦〔公案についての記述〕長谷川訳の次の文章の意味を正確に理解することができるであろうか。

「公案は「門を敲くの瓦子」と呼ばれている。「門」は、眼前にある手段だけではたして十分だろうかと取り越し苦勞をし、自分の行動をあるいは褒め、あるいは非難する無数の人びとが監視の眼を光らせていると妄想する、暗愚蒙昧な人間性の周囲にめぐらされた壁についている。」(302頁)

なぜこのような訳文になったのかは、ベネディクトの原文を見るとはつきりする。

The koan are called 'bricks with which to knock upon the door'. 'The door' is in the wall built around unenlightened human nature, which worries about whether present means are sufficient and fantasies to itself a cloud of watchful witnesses who will allot praise or blame. (pp. 246-247)

要するに長谷川訳は、非制限的用法の which 節を制限的用法のように——従って訳文では修飾句として——処理しようとしたために、かくも分かりにくい文章になってしまったのだ。この点、中訳は「“門” 就裝在未頓悟的人性的周圍牆上，這種人性不但担心現存手段是否夠用，而且總是幻想有許多人盯着自己并準備進行褒貶」(243頁)と、which 節の非制限的用法を生かした明晰な訳文となっている（独訳・仏訳ともほぼ同じ）。では、角田訳はどうか。

「「門戸」は、人間の煩惱という障壁の中に埋もれている。悟りを開く前

の人間は、現在のやり方で十分なのだろうかと心配し、自己を、衆人環視の中に置かれ賞賛または非難の裁定を待つ身だと想定する。」(390頁) 原文の *unenlightened human nature* を「煩惱」と訳すのはやや行き過ぎであって、これが禅宗の修養を論じた文脈であることを考慮すれば、中訳の「未頓悟的人性」が妥当であろう。角田訳はこれを「悟りを開く前の人間」と言い換えているのだが、ここも「未悟の人間性」とでもすべきところではないか。しかし、これらの問題は、全体の理解を妨げるほどのものではない。概していうと、角田訳は長谷川訳に比べて文意の明晰な訳文を提供することに成功している⁽¹²⁾。

3. 長谷川訳を採りたい事例

本節では長谷川訳を採りたい事例、従って角田訳に問題があると思われる事例を中心に検討を加える。一般に、先行の訳よりも後発の訳の方が、翻訳のための条件としては有利な場合が多いのであるから、先行の訳に対する評価よりも後発の訳に対する評価の方が厳しくなることは止むを得ない。本論にもそのような傾向があると考えられるが、このことは角田訳の意義を低く見積もることを意味しない点に注意を促しておきたい。

後発の訳は、その独自性を強調しようとして、先行の訳で用いられた訳語を回避することがある。そのため、後発の訳語よりも先行の訳語の方が妥当だったという事態も時として生ずる。『菊と刀』もその例外ではない。そのような事例を2つ挙げる。

⑧〔**taking one's proper station** の訳語〕第三章の章題であり、『菊と刀』全体に関わる鍵概念でもある(④を見よ) この *taking one's proper station* の訳として、私は「応分の場を占めること」(角田訳)ではなく「各々其ノ所ヲ得」(長谷川訳)を採りたい。「各々其ノ所ヲ得」は、ベネディクトも引用するように日独伊三国防共協定前文を始めとして戦時中の種々の

文献に慣用された表現であって (p. 44), 日本軍国主義の世界観を最も端的に表現した語句といってよい。ベネディクトが *taking one's proper station* という表現を用いた際に意識した日本語の原語が「各々其ノ所ヲ得」に間違いのない以上, それをわざわざ変更する必要はなかったのではないか。そもそも角田訳はその基本的な方針として, 日本語の文献が『菊と刀』に引用されている場合, その原文を訳文の中にそのまま用いるのではなく, その原文は注記にまわし, 訳文ではベネディクトが用いている英訳から重訳する体裁を貫いている。(従って, 例えば夏目漱石『坊ちゃん』のように日本人には馴染み深い作品であっても, 敢えてベネディクトの用いた英訳から重訳されたものが訳文には使われることになる。) これは, 日本語原典を読むことができず, 英訳によってのみそれを理解したベネディクトの立場に即した翻訳に徹しようとする角田氏の姿勢の表われといえよう。角田氏のこの方針は一つの見識ではあるけれども, 古典文献に対する場合にはともかく, 近代以降の口語的文献の場合にはそこまでする必要があったかどうか。重訳された日本語文献を本文に, また, 日本語文献の原文を注記に, それぞれ掲出する煩雑さを避ける意味でも, 本文に日本語原文を挙げ, 必要に応じてベネディクトの理解の問題点を指摘する, 長谷川訳の方式がよかったように思われる。

⑨ [human feeling(s), Puritan(s)の訳語] 同様のことは, 第九・第十章に頻出する human feeling(s) についてもいえる。長谷川訳がこれを「人情」と訳したのに対し, 角田訳はこれを「人間の楽しみ」と改訳した。しかしここは長谷川氏の訳語に従うべきである。「人情」は今日の日本語としても一般に使用される語彙であり, ベネディクトが human feeling(s) で表現しようとしたのがこの「人情」なる日本語であったことが確実である以上, これを回避する積極的な意義は認められない。しかのみならず, これを敢えて回避することは, 却って概念の混乱を誘発する危険がある。確かに第九章で主に扱われているのは physical pleasure (p. 177, etc. 長谷川

氏は「肉体的快楽」、角田氏は「五感の楽しみ」と訳す。これも長谷川訳の方がよい)であるが、そのみに限定されるわけではない。ベネディクトが human feeling(s) を physical pleasure から区別し、両者を使い分けているように、この言葉の内包は physical pleasure よりも広いのである。

角田訳がベネディクトの原文 They are not Puritans. (p.177) を「つまり、禁欲主義者ではない」(281頁)と訳して、Puritans を「禁欲主義者」に置き換えてしまったのも、このことが十分に理解されていないからではないか。肉体的・感覚的な要素全般に対して拒絶的な態度をとるピューリタニズムとの対比というかたちで、そうした要素全般に対して寛容な日本文化の特徴を際立たせようとしたベネディクトの意図 (pp.177-179) が、角田訳では見えにくくなってしまう。しかも、ベネディクトの論理はここでも単純ではない。彼女によれば、日本人は肉体的快楽を「芸術 fine art のように育成 cultivate する」(p.178)。この限りにおいて日本人の精神——マックス＝ウェーバーのいうところのエートス——はピューリタンと相反する。しかるにその肉体的快楽なるものは、その操作を通じて直ちに修養 self-discipline に転化する。水に身体を浸す行為である点では同じであるにも関わらず、入浴は日本人にとってこの上ない肉体的快楽である一方、冷水浴はといえば「自己を鍛えること hardening oneself」なのだ (p.179)。睡眠も食事も性愛も、皆な快楽であると同時に修養の手段としての性格を有する。快楽は、ヨリ高次の倫理的—社会的要請のためには犠牲に供せられねばならない。それが修養である (p.192)。Human feeling(s) を「快楽」「楽しみ」という方向からだけ捉えることの非妥当性は、ここからも窺うことができよう。日本人のエートスが一面で非ピューリタンのでありながら、しかもピューリタンの側面をも併せ持つというベネディクトの主張は、それを日本の近代化過程の特徴と考え合わせる時に、特に生きてくる。マックス＝ウェーバーが指摘するようにピューリタニズムのエートスが近代的な産業資本主義の形成にとって推進的な作用を及ぼすと仮定するならば、

日本は内発的に近代化過程に入ることはできなかったが（日本人のエートスの非ピューリタンの側面）、しかしそれが外から入ってきた時にはそれを受容し自主的に近代化を推進することができた（日本人のエートスのピューリタンの側面）のである。このことから考えても、ベネディクトの原文にある Puritans は「ピューリタン」のままに残しておくべきであろう。

次に私は訳注の問題に言及することにしたい。一般に、翻訳にどの程度の注を付すべきかは難しい問題で、一概にはいえない。しかし、『菊と刀』のように種々雑多な第一次資料・第二次資料をモザイクのように組み合わせ、しかもその出典を十分に明記していない著作においては、著者の主張の根拠を明らかにするうえでも、また、そこにどのようなバイアスが掛かっているのか、或いは掛かっている可能性があるのかを知るうえでも、出典をできるだけ詳しく調査し、その結果を訳書に反映させるのは必要不可欠な作業といわねばなるまい。（後述⑫⑬がこの問題と関連する。）

⑩〔長谷川訳の訳注〕上記の如き視点に立つならば、角田訳が出典の記載をほとんど行っていないのは、一般の読者には不要だとの考えに基くのではあろうが、妥当な判断とは思われない。少なくとも、長谷川訳に付されていた以下の訳注は、長谷川訳を踏襲することを明記したうえで、引き継ぐべきではなかったか。

- (i) 「武士に対して無礼な振舞いに及んだり、目上の者に対して敬意を示さぬ庶民は立ちどころに斬り捨ててさしつかえない」という「家康の法令」の引用に対して付された訳注（84頁）。そこには『家康遺訓百箇条』が出典として掲げられている。ベネディクトはこの箇所の記述の根拠を、その前段までと同様、ハーバート＝ノーマン『日本における近代国家の成立』に求めており、『家康遺訓百箇条』もそこからの転引である⁽¹³⁾。
- (ii) ウィリアム＝ブレイクの詩の引用の出典（William Blake, “The Little Vagabond” in *Songs of Experience*）を示した訳注（113頁）。ベネディクトはこの詩を「日本に住んでいたことのある一英国人」の著書から転引

しているのだが、それが誰の何という著書なのかは依然として不明である。出典にまで遡ることによって引用の意図をヨリ明確になし得ることこそ出典調査の意義なのであって、このブレイクの詩も例外ではない。このブレイクの詩は、厳格な規律に従う教会から排除された「幼い宿無し」が、「教会だって少しは麦酒^{ビール}を出してくれたら」いいのに、と教会に対する憾みつらみをうたったものである。ベネディクトの引用部分だけからはこのことは必ずしも明らかでないのだが、ベネディクトはこのような教会との対比によって、宗教的施設への参拝行為それ自体が享樂的要素を持っている日本文化の特徴を示そうとしたのである。

- (iii) 第五章冒頭 ‘heir of the ages’ に付されたテニスの詩句の紹介 (122 頁)。もっとも、長谷川訳も、それがテニスのどの詩作品からの引用であるのかを明記していない点では不完全である。テニスのこの詩句に関しては後述⑮を見よ。
- (iv) 「僧侶たちは食前の感謝祈祷の中で、彼らが食物は葉にほかならぬことを思い起こすようにと願う」という本文に付された訳注 (223頁)。ベネディクトがこの箇所を記述した際、訳注に引照される永平道元『道元禅師清規』(「赴粥飯法」) 所掲「五観の偈」の第四「正に良薬を事とするは形枯を療ぜんが為なり」を意識していた可能性は高いと思われる。ベネディクトがどういう経緯でこの資料にたどり着いたのかは定かではないが、或いは鈴木大拙の著書 (Daisetz T. Suzuki, *The Training of the Zen Buddhist Monk*. The Eastern Buddhist Society. Kyoto. 1934. p.34, p.96) を通してなのかも知れない。後に言及するように (例えば⑩-(viii), ⑭), ベネディクトは禅宗に関する記述については多くの示唆を大拙から得ている。
- (v) 「道德律は、性質が劣っているために、そのような人為的手段によって抑制を加えなければならなかった漢人^{からひと}にこそ、適するものであった」という本居宣長の引用 (ルビも長谷川氏) に付された訳注 (234頁)。長

谷川氏もいうように、「出典を正確に突きとめることはできない」けれども、氏が挙げている『古事記伝』の例はいずれも妥当なものといえる。

- (vi) ⑥に言及した、軍人勅諭に対するベネディクトの解釈の非妥当性の指摘 (257-258頁)。長谷川訳の訳注ほど執拗にそのことを強調するには及ばないが、やはり注記は必要であろう。ベネディクトが依拠した英訳軍人勅諭を重訳して訳文に用いている角田訳の場合、ここに解釈上の問題があることを、訳文のみから察知できる読者は多くあるまい。なるほど角田訳は軍人勅諭の原文を脚注には引用しているものの、それは部分的であって、ベネディクトの解釈を検討するには不十分である。
- (vii) 「敵の頭上に「燃えさかる灰火を積む」こと」について、それが新約聖書『ローマ人への手紙』第12章第20節に由来する表現であることの指摘 (270頁)。角田訳はこれを「「徳を以て怨みを報ず」の精神」(350頁)と意識しているので、この部分が聖書からの引用であることが見えなくなっている。しかしこの表現は、アメリカ文化における self-respect と日本文化における ジチョウ (自重) との対比的検討の中に出てくるのであって、それが罪の文化と恥の文化との対比に繋がっていく文脈の重要性から考えて、ここに聖書の引用が嵌め込まれていることの指摘は是非とも必要なのではないか。蓋し、ベネディクトのいう罪の文化と恥の文化との対比とは、人間 (およびその集団としての社会) を超越した普遍的価値 = 神との関係において人間を捉える前者の文化と、親族から赤の他人に至るまで、様々な関係において配置 arrange されるところの個別的他者たち (人間たち) との関係のネットワークの中でのみ人間を捉える後者の文化との対比に他ならないのであるから⁽¹⁴⁾。
- (viii) ベネディクトが用いた 'one pointed' という用語が鈴木大拙の著作 (Daisetz T. Suzuki. *Essays in Zen Buddhism*. Second series. The Eastern Buddhist Society. Kyoto. 1933. pp.42-43) に由来することの指摘 (289頁)。長谷川氏はこれに「一点的」という訳語を当て (288頁), one-pointedness

に「一点集中の態度」(289頁)という類似の訳語を当てている。他方、角田訳は one pointed を「主客合一」(374頁)、one-pointedness を「無我の境地」(375頁)と訳す。角田訳が大拙の伝えたい意味から大きく逸脱しているとまでは言えないし、角田訳のような訳語を当てれば、註釈抜きで理解することが可能になろう。これに対して長谷川訳は訳注なしにはその意味を把握するのが困難である。しかし問題は、角田訳ではこの one pointed, one-pointedness が大拙に由来する特殊な用語であることが見えなくなってしまうことである。これらが、英語原著でも意味を把握しにくい特殊な語であることを示すためには、やはり特殊な訳語を当てておいて、注釈で説明を加える処置が必要だったのではないか。日本文化を論ずる際に禅宗を特に重視するベネディクトの立場が主として、忽滑谷快天『サムライの宗教』(Kaiten Nukariya, *The Religion of Samurai: A Study of Zen Philosophy and Discipline in China and Japan*. Luzac and CO. London. 1913)と鈴木大拙の諸著に依拠すること、及び1990年代から「オリエンタリズム」批判の潮流の中で欧米の宗教学界に噴出してきた、大拙ら近代日本の禅宗の思想とナショナリズムとの関係の批判的検討⁽¹⁵⁾が、實際上『菊と刀』の所説の継承・発展であることを考え合わせるならば、長谷川訳の指摘を角田訳が削除した判断は妥当とはいえない。

- (ix) ベネディクトが引用する 'To feel the yearning for one's mother before one's own conception' が「生まれぬさきの母ぞ恋しき」であり、その上の句が「闇の夜になかぬ鳥の声きけば」であることの指摘 (300頁)。一休宗純の作に帰されるこの歌をベネディクトがどのような資料から抽出したのかは不明である。長谷川訳は、これに続く箇所では、ベネディクトの原文 'Who is it who is walking toward me?' の依拠した禅籍の原文として「〔恁麼来物是誰〕」という誤った文章をわざわざ付け加えている——正しくは「甚麼物恁麼来」とすべきところ——などの問題点はあるが、概して禅宗関係の訳注としては健闘しているといつてよか

ろう。

※

角田訳の抱える重要な問題として私は、ベネディクトが日本の身分制社会をカースト制として捉えている箇所（第三章）を取り上げたい。これも上記⑧⑨の事例と同様、訳語の選択の問題と解し得るのだが、しかしそこにはまた、いかなる訳語を選択すべきかをめぐる訳者の主観の介入も看取される。

⑪【カーストの問題】 まずベネディクトが *caste* という語を用いている3つの箇所について、原文・長谷川訳・角田訳を対照させてから、検討を加えることにしよう。

(a)<orig.> In all her national history Japan has been a strong class and caste society, and a nation which has a centuries-long habit of caste arrangements has certain strengths and certain weaknesses which are of the utmost importance. In Japan caste has been the rule of life through all her recorded history and even back in the seventh century A.D. she was already adapting the ways of life she borrowed from casteless China to suit her own hierarchal culture. (p. 57)

<長谷川訳> 「日本は日本の歴史の全期間を通じて、いちじるしく階級的、カースト〔世襲的階級身分制度〕的な社会であった。そして、このような何世紀にもわたるカースト制度の習慣をもつ国民は、非常に重大な意義を有する若干の長所と短所とをもっている。日本ではカーストがその有史時代を一貫する生活原理であった。そして日本は紀元七世紀当時においてすでに、カースト制度のない中国から借用した生活様式を、日本固有の階層的文化に適応させつつあった。」(76頁。〔 〕内も長谷川氏。)

<角田訳> 「日本は開闢以来、階級的、身分的な性格の強い社会である。何世紀もの間、身分にもとづく決まりを習慣としてきた国は、きわめて

重大な一定の長所と短所をもっている。日本では有史以来、身分制度が生活を支配してきた。早くも七世紀の時点で、日本は身分制度のない中国から借りてきた生活様式に手を加えつつあった。日本独自の階層的な文化に適合させるためである。」(99-100頁)

- (b)<orig.> Japan, however, from the very first, failed to reproduce China's casteless social organization. The official titles Japan adopted were in China given to administrators who had passed the State examinations, but in Japan they were given to hereditary nobles and feudal lords. They became part of the caste arrangements of Japan. (p. 58)

<長谷川訳>「しかしながら日本は最初から、中国のカースト制をもたない社会組織をそのまま再現することはできなかった。日本が採用した官職は、中国では国家試験に及第した行政官に与えられるものであったが、日本では世襲貴族や封建領主に与えられた。それらは日本のカースト制度の構成要素となった。」(77頁)

<角田訳>「しかし、日本は当初から、身分制度のない中国型の社会組織を根付かせることができなかった。日本が借用した官職は本家本元の中国では科挙に合格した行政官に与えられる。しかし日本の場合、官職は世襲貴族や封建領主のものとなり、日本の身分制度の一部となった。」(101頁)

- (c)<orig.> Japanese feudal society was elaborately stratified and each man's status was fixed by inheritance. The Tokugawa solidified this system and regulated the details of each caste's daily behavior....Below the Imperial Family and the court nobles, there were four Japanese castes ranked in hierarchal order: the warriors (samurai), the farmers, the artisans, and the merchants. Below these, again, were the outcastes. The most numerous and famous of these outcastes were the Eta, workers in tabooed trades. (p. 61)

＜長谷川訳＞「日本の封建社会は複雑な層に分かたれ、各人の身分は世襲的に定まっていた。徳川氏はこの制度を固定させ、おのおののカーストの日常の行動を細かに規制した。…皇室と宮廷貴族〔公卿〕の下に、その身分の順に武士（サムライ）、農民、工人、商人の四つの日本のカーストがあった。さらにこの下に社会の埒外に置かれていた賤民階級があった。これらの賤民階級の中で最も数が多く、著名なのは“エタ”，すなわちタブー視された職業に従事している人々であった。」（80頁。〔 〕内も長谷川氏。）

＜角田訳＞「日本の封建社会は、精緻な階層を成している。各人の身分は親子代々受け継がれ、同じ階層に固定されていた。徳川家はこの体制を揺るぎないものにし、身分ごとに日常の生活を事細かく縛った。…皇族と公家の下には、上から順に士農工商という四つの世襲の身分がある。さらにその下位に置かれていたのが賤民で、その中で最も数多くてよく知られていたのは穢多である。彼らは人のいやがる手仕事に従事した。」（104-105頁）

角田訳はベネディクトの原語 caste(s)をそのまま「カースト」と置き換えることを一貫して拒否する結果、角田訳のみに依拠して『菊と刀』を理解する読者には、原著者がここで日本の身分制度の本質を「カースト的配置 caste arrangements」として把握していたことが全く見えなくなる。しかし、ベネディクトはここで、日本社会が「身分制度」を有していたなどという自明の論を事新しく説いているのでもなければ、逆に、日本と対照的な伝統中国には「身分制度」がなかったなどという奇抜な論を展開しているのでもない。ベネディクトは「身分」一般をいう場合には status を用い、それと敢えて区別する特殊な局面で caste(s)を意識的に用いているのであって、それゆえにこそ「カーストなき casteless」身分制度である伝統中国と「カースト的な caste」身分制度である日本との対比が意味をもつのである。では、なぜ角田訳はかくも強く caste(s)を「カースト」とす

ることを拒んだのであろうか。長谷川訳との相違を際立たせるという理由を一応別とすれば、インドの身分制研究に使用されてきた「カースト」概念を日本の身分制社会の分析に準用する見解が余りにも異様であると、訳者には感じられたのではあるまいか。ベネディクトのこの見解を奇異に感じたのは角田氏だけではない。旧くは鈴木満男氏も、日本社会を *hierarchal* とみなすベネディクト説を批判する中で、「彼女が別のところで用いている「^{〔ママ〕}カスト制」という表現についてはいうまでもなく」不適當であると切り捨てている⁽¹⁶⁾。しかし仮にベネディクトの見解が荒唐無稽にみえたとしても、それを翻訳から消去することによって、読者がベネディクトの見解の妥当性を自ら検証する機会を奪うべきではない。しかも、日本の身分制社会を「カースト的」とするベネディクト説は決して奇矯なものではなく、それに賛成するか否かはともかく、少なくとも検討に値する説であることを、私は強調しておきたい。カーストの概念が日本の身分制社会の理解に有効であるとの示唆をベネディクトがどこから得たのかという興味深い問題について、現時点で確証をつかむことはできないのであるが、ルイ＝デュモン Louis Dumont 氏の記述は注目に値するであろう。すなわち、デュモン氏によれば、1930年刊の *Encyclopedia of Social Science*. vol. III の“caste”の項で、執筆者アルフレッド＝クレーバー Alfred L. Kroeber は「「カースト体系」という用語でインドばかりでなく中世のヨーロッパと日本を視野に入れている」——ただし日本については「分業と宗教的統合が不明瞭」なため、「擬似カースト体系」と呼ぶにとどめている——のである⁽¹⁷⁾。いうまでもなくクレーバーはベネディクトと共にフランツ＝ボアズ Franz Boas 門下の俊秀であり、文化人類学者として活躍を始めたのはクレーバーの方が早かったとはいえ、ほぼベネディクトと同世代とみてよいのであって、先輩クレーバー執筆の上記項目をベネディクトが参照した可能性は高いであろう。また、デュモン氏によれば、クレーバーを継承するかたちで1930年代半ばから、アメリカ合衆国における白人と黒人との隔離の社会

学的分析にもカースト概念が使用されるに至っていたのであり⁽¹⁸⁾、『菊と刀』におけるベネディクトの見解も、カースト概念をインド社会に限定せず広く種々の地域の *hierarchal* な社会を規定する方法概念として用いる、当時のアメリカ社会学界の潮流の中に位置づけられるべきかも知れない。しかも、日本の身分制社会のカースト的性格を主張する立場は、第二次大戦後のアメリカの社会学－文化人類学界に継承されたのみならず、日本の歴史学界にも同様の見解が——必ずしもアメリカの社会学－文化人類学からの影響としてではなく——見出されるのである⁽¹⁹⁾。この場合、前者においても後者においても、日本の身分制社会のカースト的性格の徴標が穢多・非人身分およびそれを歴史的起源とする被差別部落民——インド社会におけるカースト外身分 *outcaste* (インド固有語では、古典文献において *canḍāla* と呼称される身分) に相当するとされる——の存在に求められていることは、日本の身分制社会へのカースト概念の適用の妥当性について、その理論的限界を示しているように思われる。また、少なくともベネディクトについていえば、『菊と刀』の多分に断片的な記述が「身分」一般と「カースト的身分」とを明確に区別できているとはいえないことも事実である。しかし、上記の研究状況に照らしても、ベネディクトの見解は決して「いうまでもなく不適当」と一蹴して済ませられるほど単純なものではない。それは今後より多く引照され詳細に検討されねばならない。角田訳の訳語の選択は、その方途を塞ぐ懸念なしとしないのである。

4. 残された懸案

本節では、長谷川訳でも角田訳でも未解決のまま残されている懸案について考察を加える。まず最初に、ベネディクトが用いた資料に関する問題を検討しよう。日本研究の専門家ではなかったベネディクトは、たとえ充分とはいえない程度ではあったにせよ、それでも大量の日本関係の書籍(研

究書、文学作品、旅行記など）——ただしおおむね英語で読める範囲を超えない——を読破し、更に戦時情報局 Office of War Information 所蔵の日本映画を観ることによって、その欠を補おうとした。ベネディクト自身は自らの依拠した資料を極く僅かしか注記しておらず、その追跡調査は後代の研究者に委ねられている。既に⑩でも一部言及したように、ベネディクトがいかなる資料に依拠して立論しているかを突き止めることは、『菊と刀』の所説の妥当性を判断するうえで必要かつ有効な方法である。⑩に取り上げた長谷川訳の訳注は貴重ではあるけれども、出典調査そのものを目的とするのでない以上止むを得ないことながら、なお不十分たるを免れない。副田義也氏は、ベネディクトが出典を明記しないままで新渡戸稲造『武士道』(Inazo Nitobe, *Bushido: The Soul of Japan*. 1900) に依拠して記述した19箇所を析出している⁽²⁰⁾が、『武士道』以外の資料についても同様の調査が進められねばならない。ここではエンブリー『須恵村』と映画資料について、それを試みよう。

⑫〔エンブリー『須恵村』〕日本の農村社会の人類学的研究として金字塔の位置を占めるジョン＝F＝エンブリーの『須恵村』⁽²¹⁾を、ベネディクトが『菊と刀』でどのように引照しているかを表にして示すと、以下のようになる。

〔『菊と刀』における『須恵村』の使用状況〕

番号	内容の要約	C.S.	『菊』長	『菊』角	S.M	『須』	備考
1	部落長による部落の管理	IV-83	105	135-136	II-27	34-35	* 1
2	葬式の際などにおける相互扶助	VII-142-143	176	227-228	IV-130-131	119-121	* 2
3	女は分娩の際に大声をあげてはならない	VIII-148	182	235	VI-178	168	* 3
4	仲人などの仲立人をたてる制度	VIII-155-157	192	247-248	V-173	162	
5	客を迎える礼式	VIII-156	193	248	V-173	163	* 4
6	夜這い	VIII-156-157	193	248-249	V-173	163	* 5
7	媒酌人の任務	VIII-157	193-194	249-250	VI-203	179-180	* 6
8	女は分娩の際に大声をあげてはならない	XII-256	313	402	VI-178	168	* 7
9	ドーネン（同年）の集団	XII-269	330	423-424	VI-190	173	* 8

10	地位の不高い少女も「処女性」を守る教育を受けている	XII-283	346	445	VI-194	175	* 9
11	須恵村の妻たちの性的慣習	XII-284-285	348-349	447-448	V-175	164-165	*10

「内容の要約」は前川がまとめたもの。C.S.は『菊と刀』原著の章（ローマ数字）と頁数。『菊』長は長谷川訳の頁数。『菊』角は角田訳の頁数。S.M.は『須恵村』原著の章（ローマ数字）と頁数。『須』は『須恵村』日本語訳の頁数。

備考

- * 1. 『菊と刀』はこの箇所に John F. Embree, *The Japanese Nation*. p.88を注記するが、『須恵村』にもほぼ同じ表現があるので、ここに加えた。なお、ここにいう「部落」は日本の農村の社会構造において最小単位となる hamlet のことをいう。エンブリーが、日本農村における「部落」の重要性を強調しているのは卓見といつてよい⁽²²⁾。
- * 2. この箇所でベネディクトは、エンブリーの原文をかなり自由に用いて、日本の村落共同体における「交換のネットワーク the network of exchanges」の事例としている。
- * 3. 同様の記述が第十二章にも出る（→番号 8）。
- * 4. エンブリーの原著では、6 の箇所の方が先に記述されている。この部分もベネディクトが自由にエンブリーの記述を利用している例である。
- * 5. 須恵村における「夜這い」の風習については、エンブリー夫人の著書から更に詳しく生々とした記述を得ることができる⁽²³⁾。
- * 6. この部分、日本語訳『須恵村』には脱文がある。
- * 7. 同様の記述が第八章にも出る（→番号 3）。
- * 8. 『菊と刀』原著では、この箇所には *Suye Mura* の参照を求める注記がなされている。
- * 9. エンブリーの原著にはベネディクトが引用するのと同じ文章が含まれているのだが、日本語訳『須恵村』ではこの部分が恣意的に削除されてしまっているため、その訳文のみからは、ベネディクトの引用と対応する部分がないかのように見えてしまう。*Suye Mura* についても新訳が試みられるべき時期に来ているのではないか。
- * 10. 『菊と刀』原著では、この箇所には *Suye Mura* の参照を求める注記がなされている。なお、このテーマについてもエンブリー夫人の著書を参照すべきである⁽²⁴⁾。

本表の 3. 4. 5. 6. 7. などいずれも、ベネディクトはエンブリーの記述を彼女自身の「地の文」に織り込むようにして論を展開している。このような叙述方法が現在の私たちにとっていかに問題のあるものとみえようとも、ベネディクト自身にとってはこれ以外の方法があり得なかったという点が重要である。『菊と刀』第一章の冒頭近くでベネディクトは『須恵村』に言及し、それを「価値ある invaluable」人類学的現地調査として賞讃しているが（p. 6）、熊本県の標準的な一農村を集約的に調査したエンブリーの、『菊と刀』とは著しく対照的に地味なこの著作は、明確にどこからどこまでがその引用であると線引きすることが難しいほどにまで、日本の村落共同体の構造に関するベネディクトの記述に浸透しているに違いない。ベネディクトに与えたエンブリーの影響については、別個に検討する必要がある⁽²⁵⁾。

⑬〔映画資料〕『菊と刀』の執筆に当ってベネディクトがどのような資料を用いたのかを実証的に解明するのは困難な作業であるが、ベネディクトの母校 Vassar College 所蔵 *Ruth Fulton Benedict Papers* を精査してポーリン＝ケント氏が作成した目録は、この方面での劃期的な成果であった⁽²⁶⁾。この目録に載せられているもの以外にもベネディクトが参照した資料がかなりあるであろうことには留意せねばならないにせよ、この目録を手がかりにして、これまで不明だった記述の根拠を探っていくことが可能になったのである。その例として映画資料を検討しよう。ケント氏の目録に更に、ベネディクトが作成した OOS Report No.1307. *Japanese Films: A Phase of Psychological Warfare. An Analysis of the Themes, Psychological Content, Technical Quality, and Propaganda Value of Twenty Recent Japanese Films.* を日本語訳したうえ、詳細に検討した長谷川倫子氏の論文の成果を付け加えるならば、ベネディクトが『菊と刀』の執筆に当って活用した映画資料の実態がかなりの程度まで明らかになる⁽²⁷⁾。映画作品を資料として活用したことは『菊と刀』の大きな特徴といってよい。現在でこそ映画作品の社会的・文化人類学的利用は珍しくないけれども、1940年代半ばの時点では斬新な冒険であった。それは、複合社会とりわけ都市社会を研究対象として扱う方法論的準備が十分に蓄積されていない中で、圧倒的に不足する第一次資料を補うための、ベネディクトのいわば窮余の策であったのかも知れない。日本の農村社会については、ベネディクトは上述エンブリー『須恵村』のような優れた社会人類学的成果を活用できたのだが、『須恵村』に相当する業績が存在しない都市社会については、ベネディクトは文学作品や映画作品を基にして自らの手で、暗中模索しながらイメージを作り上げていく他はなかった。これは、複合社会としての日本社会を全体として把握しようとするベネディクトなりの真剣な試みだったのであり、資料のこうした多方面での活用を擲揄される⁽²⁸⁾のは彼女には心外であろう。残念なことに、『菊と刀』の記述のうち映画資料を用いたことが確実な箇

所についても、そこで用いられた作品を特定できる場合は少ないのだが(①に言及した「現代映画」の出典も不明のままである)、ケント氏の目録に依拠してベネディクトが実見したことが確実な映画作品に関する情報を整理し、それに長谷川倫子氏の研究成果を加えて示すならば、以下の表のようになる⁽²⁹⁾。

【『菊と刀』執筆に参照された映画作品一覧】

番号	K目録の英語題	映画原題	封切年	監督／主演	『菊と刀』の言及箇所	備考
1	Bus of the Rising Sun	日の丸馬車	1940	?		* 1
2	Chocolate and the Soldier	チョコレートと兵隊	1938	佐藤武／藤原釜足・沢村貞子	兵士が戦死した後、銃後にあるその家族が、夫であり、一家の稼ぎ手だった人の死をとむらい…IX-194 (236, 307)	* 2
3	Flowers that Bloom in the Storm	嵐に咲く花	1940	萩原遼／大河内伝次郎		
4	The Last Chrysanthemum	?	?	?		* 3
5	Motherhood is Strong	母は強し	1939	佐々木啓祐／川崎弘子		
6	Mother's Request	母の願い	1940	久松静児／宇佐美淳		
7	Mud and the Soldier	土と兵隊	1939	田坂具隆／小杉勇	…あいもかわらず単調な泥濘の中の行軍…IX-193 (236, 307)	* 4
8	Night in China	支那の夜	1940	伏木修／李香蘭・長谷川一夫	自暴自棄になって身を持ち崩した中国娘が、日本の兵士や技師と恋仲になって…VI-96 (120, 154)	* 5
9	Nihonjin	日本人	1938	島津保次郎／上原謙	…三度の戦争の生存者で、それぞれに戦場で傷害を負った…IX-194 (236, 307)	* 6
10	Playmates	君と僕	1941	田坂具隆／水田紘次郎		* 7
11	Prayer at Dawn	暁に祈る	1940	佐々木康／大徳寺伸・田中絹代	[番号2と同じ箇所] [番号7と同じ箇所]	* 8
12	The Rape of the Flute	?	?	?		
13	Samurai's Wife	武人の妻	1932	三上良三・柏木一雄／マキノ正美		* 9
14	Sisters Goes to the Front	姉の出征	1940	近藤勝彦／小杉義雄		* 10
15	Song of the Little Bird	私の鶯	1938	島津保次郎／李香蘭		* 11
16	Song of the White Orchid	白蘭の歌	1939	渡辺邦男／李香蘭・長谷川一夫	[番号8と同じ箇所]	* 12
17	Song to Mother	母を讃える歌	1939	原研吉／斎藤達雄		* 13

18	Tange Sazen	丹下左膳	1933 1935	伊藤大輔(山中貞雄)／大河内伝次郎		*14
19	Vow in the Desert	熱砂の誓い	1940	渡辺邦男／長谷川一夫・李香蘭		
20	Women Doctor	女医絹代先生	1937	野村浩将／田中絹代・佐分利信		*15
21	Fog Horn (Muteki)	霧笛	1934	村田実／志賀暁子		
22	Worm Currents (Danryu)	暖流	1939	吉村公三郎／佐分利信・高峰三枝子		
23	To Revere is Honorable (Aogeba Tootoshi)	仰げば尊し	1937 1940	(?)・山内俊英／(笠智衆)・最上伸		*16
24	Last of the Chrysanthemums (Za-ngiku no Monogatari)	残菊物語	1939	溝口健二／花柳章太郎・森赫子	夫の職業的生命を救い、夫を励ましてその役者としてのすぐれた天分を磨かせるために…IX-193 (235-236, 306)	
25	Father and Son Whalers (Oyako Kujira)	親子鯨	1940	斎藤寅次郎／渡辺篤・川田義雄		
26	Third Feudal Lord and Tutor (Jemitsu to Hikozaemon)	家光と彦左	1941	マキノ正博／長谷川一夫・古川緑波	最もすぐれた時代映画の一つは、時代を徳川三代将軍のころに取ったものである。…X-205-207 (251-253, 326-328)	
27	Mother's Request (Haha no Negai)	母の願い				*17

・「K.目録の英語題」は、ケント氏の目録に記載された英語題名。()も目録のまま。

・「原題」は映画作品の日本語原題。これらの作品のうち、私が見てきたのは、2.7.8.11.16.18.19.20.21.22.24.25.26にとどまる。このうち、2.21.25は東京国立近代美術館フィルムセンター所蔵の作品である。これら貴重なフィルムの実見を許可された東京国立近代美術館フィルムセンター映画室に深謝の意を表す。また、同センター映画室研究員の板倉史明氏からは、映画資料全般について示教に与った。ここに明記して感謝の意を表したい。英語題から原題を推定するに当たっては、日本映画史研究会編『日本映画作品辞典 戦前編』科学書院(1996年)を利用した。

・「『菊と刀』の言及箇所」は、煩を避けるため長谷川訳の当該部分冒頭を摘記するに留めた。ローマ数字は章を示し、その後の数字は順に、原著の頁数(長谷川訳の頁数、角田訳の頁数)である。

備考

- *1. 作品の同定は長谷川倫子論文に拠る。上掲『日本映画作品辞典』には監督名・主演名が未記載である。
- *2. 長谷川訳はベネディクトの原文 mourning the loss of husband and father and breadwinner の and father を訳出していない。当該作品はベネディクトの記述のうち特に「父親」の戦死を扱ったものとみなすことができる。家族思いだった父親の戦死の知らせを聞いて悲嘆にくれる遺族の姿の迫真的な描写は、日本の戦争映画が「最良の反戦宣伝 the best pacifist propaganda」であるかに思われる、というベネディクトの記述(p.193)を想起せしめる。長谷川倫子論文はOSS Reportにおけるこの映画の分析に言及している⁽³⁰⁾。またOSS Report 翻訳117-118頁。
- *3. 上掲『日本映画作品辞典』では検索できなかった。24と同一作品か?
- *4. 当該作品に対するOSS Reportの分析については、長谷川倫子論文参照⁽³¹⁾。また、OSS Report 翻訳125-126頁。このReportの内容は、ベネディクトが『菊と刀』で展開した所説と一致する。
- *5. 当該作品では「重大任務」(おそらく軍事物資の輸送)を帯びた日本の船員と中国娘が恋仲になる。OSS Reportにおけるこの映画の分析については長谷川倫子論文参照⁽³²⁾。また、OSS Report 翻訳119-120頁, 128頁。このReportが李香蘭について「モンゴル、日本、中国—日本の血を引く家系の出身であるということ」は良く知られている」と記すのは興味深い。
- *6. 当該作品のストーリーについては『日本映画作品全集(キネマ旬報増刊11・20号)』キネマ旬報社(1993

- 年)を参照した。また OSS Report 翻訳126頁。
- * 7. 作品の同定は長谷川倫子論文に拠る。OSS Report 翻訳119頁に、「短いながら子どもの心理について描いた効果的な作品」と評される。
 - * 8. 備考* 2を見よ。当該作品はベネディクトの記述のうち特に「夫」の戦死を扱ったものとみなすことができる。また、当該作品には、番号7の作品とも共通する、単調で苛酷な行軍の長い描写も含まれている。
 - * 9. 長谷川倫子論文はこれを『山内一豊の妻』として立項する。また、OSS Report 翻訳127頁。
 - * 10. 作品の同定は長谷川倫子論文に拠る。また、OSS Report 翻訳118-119頁。
 - * 11. 作品の同定は長谷川倫子論文に拠る。上掲『日本映画作品辞典』はこの作品を採っていないが、山口淑子(李香蘭)の回想録『「李香蘭」を生きて——私の履歴書』日本経済新聞社(2004年)87頁以下によってその監督・主演者とその内容を知ることができる。
 - * 12. 備考* 5を見よ。当該作品はベネディクトの記述のうち、中国娘が「日本の技師」と恋仲になる例である。
 - * 13. 長谷川倫子論文は『母に捧ぐる歌』として立項する。また、OSS Report 翻訳117頁。
 - * 14. 戦前における『丹下左膳』としては、伊藤大輔監督作品と山中貞雄監督作品『丹下左膳余話 百万両の壺』とがある。(いずれも主演は大河内伝次郎である。)ベネディクトがこのうちのいずれを観たのかは不明⁽³³⁾。OSS Report 翻訳116頁、127頁で言及される。
 - * 15. 作品の同定は長谷川倫子論文に拠る。
 - * 16. 上掲『日本映画作品辞典』では同名の作品を2作立項しており、うち1937年作品については監督名が未記載である。ベネディクトがこのうちのいずれを観たのかは不明。
 - * 17. 不明。6. と同一作品か？

※

さて、いよいよ本論は『菊と刀』理解のための最も本質的な問題に立ち入るべき地点に達したようである。本論は次に鈴木大拙の著作の引用を取り上げる。これは、『菊と刀』が使用した資料の問題と関わる点で上述⑫⑬の事例と連続しているが、ベネディクトが引用する大拙の文章の中に更に引用が含まれているために、事態は一層錯綜した様相を呈している。しかもベネディクトはこれを引用しながら、日本語のマコト＝「至誠(誠実)」と英語の sincerity (sincere) との意味論的対比という興味深い主題を提起しているのである。果してベネディクトによる大拙の援用はどこまで妥当なのであろうか、また、そのことは翻訳の問題とどのように関連しているのであろうか。

⑭〔マコトと sincerity〕ケント氏の目録には挙げられていないが、鈴木大拙の著作 *Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture*. The Eastern Buddhist Society. Kyoto. 1938をベネディクトが読んでいたことは確実である。それ (pp.219-220) からの引用が『菊と刀』第十章にあるからである⁽³⁴⁾。

Monk : I understand that when a lion seizes upon his opponent, whether it is a hare or an elephant, he makes an exhaustive use of his power ; pray tell me what is this power ?

Master : The spirit of sincerity. (literally, the power of not deceiving.)

Sincerity, that is, not-deceiving, means ‘putting forth one’s whole being’, technically known as ‘the whole being in action’...[sic] in which nothing is kept in reserve, nothing is expressed under disguise, nothing goes into waste. When a person lives like this, he is said to be a golden-haired lion; he is the symbol of verity, sincerity, wholeheartedness; he is divinely human. (p.215)

大拙のこの著作は北川桃雄訳『禪と日本文化』(岩波新書) 1940年, 同『続禪と日本文化』(岩波新書) 1942年として日本語訳され, 当該箇所はこのうちの後者の191頁に出ている。ベネディクトはその大拙の文章を忠実に引用しており, 途中に一箇所ある中略では単に (*zentai-sayu*) という日本語の原語を省略しているに過ぎない。では, 長谷川訳と角田訳とは, 大拙からのこの引用部分をどう訳出しているのだろうか。

<長谷川訳>

「僧問 獅子は敵を襲ふとき, それが兎であると, 象であるとを問はず, 全力を以てする。その力は何ですか, 教へて下さい。

師答 至誠の力だ (字義通りには「欺かざるの力」)。

至誠, 即ち不欺とは「全存在をさらけ出す」といふことであって, 禪語では「全体作用」と言つて, 何物も留保せず, 何物も伴つて表現せず, 何物も無駄にしないことである。かやうにして生活する人を金毛の獅子と言ふ。そのやうな人は雄々しさ, 至誠, 専心の象徴である。神の如き人である。」(262頁)

<角田訳>

「弟子 敵に襲いかかる獅子は, 相手が兎であるか象であるかを問わず,

力の限りをふりしぼるとのことです。このような力はどこから湧くのでしょうか。

師 源は誠心にある。

誠心とはすなわち人目を欺こうとしないことであり、「生身の姿をさらけ出す」ことを意味する。生身の姿とは、禪の言葉で言えば、「ありのままの姿」である。(中略) そこには隠し立てはない。飾り気もない。無駄になるものは一切省かれている。このように生きる者は金毛の獅子の如しと称される。また、雄壯、誠心、真心などの鑑である。しかも神の如く慈愛を湛えている。」(340-342頁)

大拙のこの文章は、僧と師との問答(下線部)と、それに対する大拙の解説とから成る。このうち前者は、北宋時代の禅籍『景德伝灯録』巻27諸方雜拳徴拈代別語の中の「僧問老宿云、師子捉兔、亦全其力、捉象亦全其力、未審、全箇甚麼力。老宿云、不欺之力」を、大拙が英訳したものに他ならない。従って、この部分については、『景德伝灯録』の原文、鈴木大拙によるその英訳、鈴木大拙の英訳の日本語訳(北川桃雄訳)、鈴木大拙の英訳のベネディクトによる引用、ベネディクトの引用の日本語訳(長谷川訳・角田訳)、という複数の翻訳、重訳が錯綜していることになる。翻訳、重訳が重ねられる過程で、原文からどれだけの意味のズレが発生していくのかは、それ自体、翻訳論として興味深い問題である。しかし、ここではこのことを直接取り上げるのではなく、個別的な問題3点と全体的な問題に絞って論を進めることにしたい。個別的な問題についていうと――

- (i) 原文 *nothing is expressed under disguise* に対する長谷川訳「何物も伴つて表現せず」は分かりにくい。角田訳「飾り気もない」の方がよいが、むしろ「何物をも包み隠さず表現する」とでも訳すべきかも知れない。
- (ii) 原文 *divinely human* に対する角田訳「神の如く慈愛を湛えている」は疑問である。大拙自身の意図としても、それを引用するベネディクト

の意図としても、ここに「慈愛」が関係することは文脈上あり得ない。この *divinely* は「神々しい」「威厳がある」という語感であり、そうであるからこそ「金毛の獅子」に対する形容たり得るのである。ここに「慈愛」が持ち込まれたことは、以下に述べる点とも関連して、大拙およびベネディクトの意図が訳者によって理解されていないのではないかと、この懸念を抱かせる。

- (iii) 原文 (*literally,...not deceiving*) を角田訳が省いたことも疑問である。

改行以降の文との重複が気になったのかも知れないが、問答原文の「不欺」を英訳するに当って *sincerity* という語を特に選択した大拙の強い意図がこの重複に籠められているとみるべきであって、この部分の省略は妥当ではない。これも、引用部分全体の理解と関わる。

次に全体的な問題の検討に移ろう。ベネディクトは大拙のこの文章を、日本語のマコト *makoto* = 「至誠（誠実）」と英語の *sincerity* とを対比する文脈で、「特殊日本的な意味 *special Japanese meaning*」(p. 215)での *sincerity* の用例として引用しているのだが、その大拙自身が *sincerity* を *not-deceiving* と等置していることは1つの問題を提起する。ベネディクトによれば、英語の *sincerity* とは、自らの真情を偽りなく（裏表なく）率直に表出する態度のことをいうのに対し、日本語のマコト = 「至誠（誠実）」はむしろ逆に、自らの真情を抑制・制限して相手方の心情を顧慮する態度のことをいう⁽³⁵⁾。しかし、もしそうであるとするならば、*not-deceiving* と等置され、*nothing is expressed under disguise* などと敷衍される大拙の *sincerity* の用法は、「特殊日本的な意味」での用法とはいえないことにならないか。少なくとも大拙のこの文章を先入見なしに読む限り、大拙がここで *sincerity* を、自らの真情を抑制・制限し相手方の心情を顧慮する意味で用いているという積極的な論拠を見出すことは難しい。実際、ベネディクトもこの引用箇所のどこに「特殊日本的な意味」を発見したのかを明示してはいないのである。では、大拙自身の意図とベネディクトの引用意

図とのこの乖離はなぜ生じたのであろうか。ベネディクトは大拙の意図を全く無視して、これを引用したに過ぎないのであろうか。この問題を考える場合に手がかりになるのは ‘putting forth one's whole being’ という表現である。これについて長谷川訳は「全存在をさらけ出す」、角田訳は「生身の姿をさらけ出す」と訳すのだが、いずれも大拙原文の積極的・能動的な行為・実践の語感が欠けているように思われる。このような訳が与えられた背景には、not-deceiving を「欺かない」という単なる不作為の意味にのみ理解したこと——従って英語における not という否定詞が積極的・能動的な行為（単に「欺かない」に留まらず、進んで積極的に自己の真情を表明する行為）まで含意し得る点に十分な注意を払わなかったこと——があるのかも知れない。むしろ大拙原著に対する北川桃雄訳の「全存在をそのままに押出す」という訳が原文の語感を伝えているといえよう。仏訳が “le déploiement de tout son être” (p. 193) とするの、本論の立場を支持する。そこで次に問われるべきなのは、大拙がここで sincerity の実践の積極的・能動的な性格を強調したのはなぜか、という点である。これについては、以下のように解することが可能であろう。Sincerity は確かに、自らの真情を偽りなく（裏表なく）率直に表出する態度なのであるが、かかる自己実現としての sincerity の肯定的な獲得は、自己抑制的なマコト = 「至誠（誠実）」こそが美德であるとみなされる傾向の強い日本社会にあっては、意識的・自覚的な実践の結果としてのみ可能となる。アメリカ文化では日常生活の所与としてある sincerity は、日本文化という異なる文脈の中では積極的な——場合によっては宗教的な——実践目標に他ならない。それゆえにこそ、かかる肯定的な sincerity を獲得した稀有な人格は「金毛の獅子」=「神の如き人」とまで称讃されるのだ。大拙は sincerity をベネディクトと同様、英語の原義に忠実な、すなわち自己実現的な意味で理解し、かつそれとの対比において日本社会が自己抑制的な sincerity（すなわちマコト = 「至誠（誠実）」）を美德とすることを認めたうえ

で、日本社会における自己実現的な sincerity^{ポジティブ}の肯定的な獲得のための実践について論じた。ベネディクトはこのような文脈で大拙を引用したにも関わらず、その点に関する論述を十分に展開することができなかったため、大拙自身の主張と齟齬するかに見える不可解な引用になってしまったのである。

今しがた⑭で言及したこととも関連するが、『菊と刀』の正確な理解を困難ならしめている原因の一端は、ベネディクトの用いる英語の語感が翻訳に十分に反映しにくい点にも求められる。ベネディクトのいかにも詩人らしい鋭敏な言語感覚は『菊と刀』にも遺憾なく発揮されていて、それが本書の最大の魅力となっていると言っても過言ではない。同時に反面、それが彼女の日本文化論（ないし日本—アメリカの比較文化論⁽³⁶⁾）の中核的な主張と不可分に織り合わされているため、彼女の学術的見解を言語表現のレベルから引き離して抽出することは難しい。何が語られているかばかりではなく、どう語られているかにも注目しなければ、結局のところ、何が語られているのかも充分には理解できないわけである。従って、ベネディクトの著作とりわけ『菊と刀』を読むに当っては、通常の社会科学的論著を読むのとは異なる用意が必要となる。それは『菊と刀』を一個の文学作品として読むということかも知れない。日本研究・文化人類学研究の専門家以外の人々（主としてアメリカ人）に向けてベネディクトが本書を著したことも、それを一層文学作品に接近させた要因であつたろう。もちろん、私がここで『菊と刀』を文学作品であるというのは、一部の批判者のように、そうすることで社会科学上の著作としての『菊と刀』の地位を引き下げようとするからではない。民族学 Völkerkunde であれ、それに最も近接した研究領域としての民俗学 Volkskunde であれ、半ば文学の領域に属する以外の存在形態があり得るのかどうかを反省することもなく、本書を「文学」だと言いながらその本質的特徴を内在的に理解しようともせず、イデオロギー的にその政治意図を暴露する一部の批判者の態度は

公正とはいえまい⁽³⁷⁾。以下、私はベネディクトの言語表現と彼女の日本文化論（ないし日本—アメリカの比較文化論）の中核的な見解との関連について、3つの事例を挙げて考察したい。

⑮〔**heir**の語義〕第五章冒頭の数行をまず長谷川訳で示しておく。

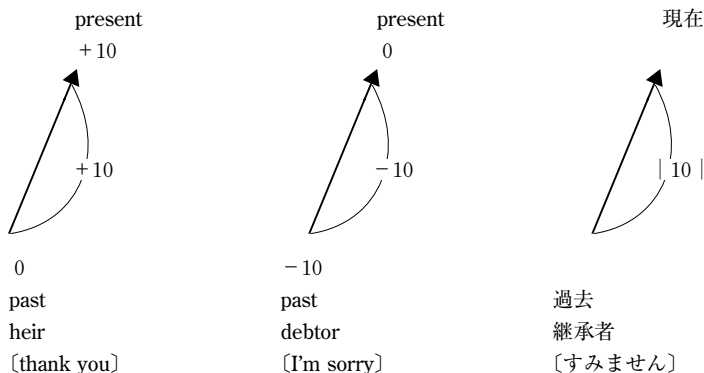
「かつてよくわれわれは英語で、われわれは ‘heir of the age’ [「過去を嗣ぐ者」] であると言ったものである。両度の大戦とはなほだしい経済的危機のために、この言葉の表わしていた自信は多少薄らいできはしたが、しかしこの変化も、われわれの過去に債務を負っているという感じを増さなかったことだけはたしかである。東洋諸国民は全くこの逆である。彼らは過去に負目を負う者である。」(121頁。〔 〕内は長谷川氏)

本論では「東洋諸国民 Oriental nations」にまで検討範囲を拡大することを避け、また一方、英語圏以外の諸地域との対比も論外におくこととし、アメリカと日本との対比に限定して論を進めよう。上引の箇所を読んだ日本人学生の多くは、ここでベネディクトが試みている対比が理解しにくいと述べた。確かに、日本語訳のみでこの箇所を読む日本人読者はおおむね、ベネディクトの真意を測りかねるのではなかろうか。因みに、角田訳は長谷川訳の「過去を嗣ぐ者」を「歴史を継承する者」、「彼らは過去に負目を負う者である」を「彼らは過去に対して負い目を感じている」と、それぞれ改訳しているが(156頁)、長谷川訳以上に鮮明な対比になっているとはいえない。むしろ、長谷川訳が ‘heir of the age’ (ベネディクトの原文では age ではなく ages である。長谷川訳の誤記であろう) と原語をわざわざ載せていること、および「嗣ぐ」という漢字を使用していることは、日本人読者にとってベネディクトの対比が分かりにくく感じられることを読者が意識し、それを和らげようとする配慮——残念ながらそれは読者には伝わりにくいのだが——であったように思われる。日本人読者がこの箇所を分かりにくく感じるのは、「われわれ」=アメリカ人=「過去を嗣ぐ者」と「彼ら」=日本人=「過去に負目を負う者」との対比が日本人には腑に

落ちないからであって、その腑に落ちない理由は、日本語の「つぐ」「継承する」が「負目を負う」と明確な対比を構成しないところに求められる。「負債（債務）をつぐ」「負債（債務）を継承する」という表現が日本語として十分に成り立つ以上、「過去をつぐ／継承する」と「過去に負目を負う」との対比が浮び上がらないのは当然であろう。ベネディクトの原文では「過去を嗣ぐ者」は heirs of the ages であり、他方、「過去に負目を負う者」は debtors to the ages である。従って問題は heir(s) と debtor(s) との差異に帰着する。このうち debtor(s) の方は負債（債務、負の遺産）を継承する者という意味に解して特に問題はない。ここで注意すべきなのは heir(s) の内包である。長谷川訳が訳注に指摘するように、ベネディクトはこの句をテニスン Alfred Tennyson の詩から採ったらしい。もっとも長谷川訳はその詩を特定していないが、私は大森夕夏氏の教示によって、それが1835年の作品 Locksley Hall の第178行目 I the heir of all the ages, in the foremost files of times 「我、時代の最前列にありて、全ての世代を継承せる者」であることを確認することができた⁽³⁸⁾。他の人の妻である女性を心から恋し慕う「私」の切ない想いを綴った桂冠詩人のこの作品において、heir は財産・名誉・伝統などプラスの遺産のみを代々継承する者の意味で用いられており、負債（債務、負の遺産）の継承は全く念頭に置かれていない点に注目せねばならない。インフォーマントからの聴取によってもこれが heir の一般的な用法と考えてよいようである。（長谷川氏が「嗣ぐ」という一般的でない漢字を用いて読者に伝えようとしたのは、このような heir の含意だったのではなかろうか。）ベネディクトの日本文化論（ないし日本—アメリカの比較文化論）を理解するうえでこのことがなぜ重要かといえば、heirs of the ages（アメリカ文化）が過去の遺産をプラスのものとして肯定的・積極的に捉えるのに対し、debtors to the ages（日本文化）はそれをマイナスのものとして否定的・消極的に捉える、という基本的な対比の図式がここに提示されているのだからである。否、ヨリ正確

を期するというならば、日本文化は過去の遺産の継承に当って、それがプラスであるかマイナスであるのかを区別しない——すなわち heir と debtor とを区別しない——ため、結果としてプラスの遺産をも恰もマイナスの遺産であるかのように取り扱うことになるのである。斯く考えることによって、ベネディクト自身も指摘し (pp.105-106)、またそれ以外の観察者によってもしばしば言及される日本人の言語習慣の特徴としての感謝と謝罪との互換現象——「すみません」が thank you の意味にも I'm sorry の意味にも使用可能である現象——を理論的に説明できるようになる。下にイメージ図として示したように、過去から現在に継承される遺産が+10あると意識する場合、これを継承する者は heir である。ここでのプラスの遺産は、帽子を拾ってもらふこと、礼物をもらうことなど些細な日常的な出来事であって構わない。これに対応する心情は感謝 (thank you) であろう。他方、過去から現在に継承される遺産が-10あると意識する場合、これを継承する者は debtor である。マイナスの遺産が発生している以上、その借り debt を早く返済し0に戻さなければならない。その「借り」=負債を発生せしめた責任を認めてそれを返済する意思を示すのが謝罪 (I'm sorry) である。この両者を截然と区別するアメリカ文化とは対照的に、

〔過去の遺産に関するイメージ図〕



日本文化ではこの両者が互換的であり、heir も debtor のように取り扱われる。それは、日本人が過去の遺産を +10 とか -10 とかいうふうには観念せず、むしろ絶対値 | 10 | と観念するからだと解される。プラスであれマイナスであれ、| 10 | の遺産が存在するということが日本人には負担に感じられる。先に事例③に引用した箇所、「この世に生まれてきたことからして…世間のお陰であるにもかかわらず、西欧人はこの世間に対する負目 debt to the world を極端に軽視している」という日本人から西欧人に向けられる非難が記されていたことを想起しよう。「この世に生まれてきたこと」は明らかにプラスの遺産であり、従って人は皆なこの点では heir であると考えるのがアメリカ人の思考様式であるのに対し、「この世に生まれてきたこと」自体が「世間に対する負目」となり得るのが日本人の思考様式なのである。感謝の局面でも日本人が「すみません」を連発しがちなこと、また負債が発生した責任が自己にない場合にも「すみません」を発語しがちなことは、こうした負担感、およびそれを一刻も早く解消したいという心情の現われに他ならない。日本語には debtor から区別される heir に相当する語彙が欠如している。それゆえに、日本語訳によっては、ベネディクトの heir/debtor の対比を理解するのが困難になってしまうのである。Heir と debtor とによってアメリカ文化と日本文化とを対比せしめたベネディクトの記述は、まさにかかる対比の図式をとることによって、そのテキスト自体がアメリカ文化と日本文化との対比を読者に考えさせる恰好の機会を提供するわけである。

⑯ [obligation と duty] 『菊と刀』の重要な主題の一つであるオン（恩）とギム（義務）とギリ（義理）の意味論的分析は、ベネディクトが第六章に掲げた一覧表 Schematic Table of Japanese Obligations and their Reciprocals (p. 116) に集約される。しかしこの一覧表に対する従来の学術的評価は必ずしも高くない。日本特有の贈答・交換慣習に注目したベネディクトの視点の先駆的な意義は承認されるにせよ、その記述には彼女の理解

不足とそれに由来する混乱が露呈している、というのが一般的な見方であろう。確かにこの箇所は、『菊と刀』においてちょうど扇の要に相当する位置に置かれているにもかかわらず、十分に内容が整理されているとはいえない。オン・ギム・ギリに関する『菊と刀』の記述の分かりにくさの一端がベネディクト自身に起因することは間違いない。しかし、それが未整理であるということは、それが無価値であることを意味しない。しかも、それが分かりにくく感じられる原因はベネディクトの記述以外にも発見されるのである。ベネディクトは上記の一覧表を彼女なりに周到な準備の上で作成している。にもかかわらずその周到な準備が読者に伝わりにくい背景には、やはり翻訳の問題が介在しているのではないか。ベネディクトはこの一覧表において *obligation* と *duty* とを、またそのそれぞれについて単数形と複数形とを使い分けているのだが、それを日本語訳に反映させるのは極めて難しい。ベネディクトが *on*, *gimu*, *giri* と日本語原語のローマ字表記で記している箇所を恩・義務・義理のように表記するならば、*obligation* や *duty* の訳語としての義務、或いは *emic* な概念を分析するための方法概念（*etic* な概念）としての義務との錯綜を避けられない⁽³⁹⁾。ここには翻訳に関わる重要な問題が表われていると思われるので、煩を厭わず上記一覧表の *obligation(s)*, *duty(-ties)*, *on*, *gimu*, *giri* が各訳書でどのように処理されているのかを調査してみよう。

SCHEMATIC TABLE OF JAPANESE (1)OBLIGATIONS AND THEIR RECIPROCALs

I. (2)*On* : (3)Obligations passively incurred. One ‘receives an (4)*on*’; one ‘wear an (5)*on*’, i.e., (6)*on* are (7)obligations from the point of view of the passive recipient.

ko (8)*on*. (9)*On* received from the Emperor.

oya (10)*on*. (11)*On* received from parents.

nushi no (12)*on*. (13)*On* received from one’s lord.

shi no ⁽¹⁴⁾on. ⁽¹⁵⁾On received from one's teacher.

⁽¹⁶⁾On received in all contacts in the course of one's life.

NOTE: All these persons from whom one receives ⁽¹⁷⁾on become one's ⁽¹⁸⁾on jin, ⁽¹⁹⁾on man.

II. Reciprocals of ⁽²⁰⁾on. One 'pays' these debts, one 'returns these ⁽²¹⁾obligations' to these ⁽²²⁾on man, i.e., these are ⁽²³⁾obligations regarded from the point of view of active repayment.

A. ⁽²⁴⁾Gimu. The fullest repayment of these ⁽²⁵⁾obligations is still no more than partial and there is no time limit.

chu. ⁽²⁶⁾Duty to the Emperor, the law, Japan.

ko. ⁽²⁷⁾Duty to parents and ancestors (by implication, to descendants).

nimmu. ⁽²⁸⁾Duty to one's work.

B. ⁽²⁹⁾Giri. These debts are regarded as having to be repaid with mathematical equivalence to the favor received and there are time limits.

1. ⁽³⁰⁾Giri-to-the-world

⁽³¹⁾Duties to liege lord.

⁽³²⁾Duties to affinal family.

⁽³³⁾Duties to non-related persons due to ⁽³⁴⁾on received, e.g., on a gift or money, on a favor, on work contributed (as a work party).

⁽³⁵⁾Duties to persons not sufficiently closely related (aunts, uncles, nephews, nieces) due to ⁽³⁶⁾on received not from them but from common ancestors.

2. ⁽³⁷⁾Giri-to-one's-name. This is a Japanese version of *die Ehre*.

One's ⁽³⁸⁾duty to clear one's reputation of insult or imputation of failure, i.e., the ⁽³⁹⁾duty of feuding or vendetta. (N.B. This evening of scores is not reckoned as aggression.)

One's ⁽⁴⁰⁾duty to admit no (professional) failure or ignorance.

One's ⁽⁴¹⁾duty to fulfill the Japanese proprieties, e.g., observing all respect behavior, not living above one's station in life, curbing all displays of emotion on inappropriate occasions, etc.

〔訳語対照表〕

番号	原語	独訳 (SS. 106~107)	仏訳 (p.109)	中訳 (114~116頁)	長谷川訳 (114~116頁)	角田訳 (186 ~189頁、499 頁原注(14))	備考
1	OBLIGATIONS	Verpflichtungen	DES OBLIGATIONS	義務	義務	恩	
2	<i>on</i>	<i>on</i>	<i>on</i>	恩情	“オン”〔恩〕	恩	
3	obligations	Verpflichtungen	l'obligation	義務	義務	恩義	
4	<i>on</i>	<i>on</i>	<i>on</i>	恩	恩	恩	
5	<i>on</i>	<i>on</i>	<i>on</i>	恩寵	恩	恩	
6	<i>on</i>	<i>on</i>	<i>on</i>	恩	恩	恩	
7	obligations	Verpflichtungen	l'obligation	義務	義務	——	* 1
8	<i>on</i>	<i>on</i>	<i>on</i>	恩	オン	オン 恩	
9	<i>on</i>	<i>on</i>	<i>on</i>	恩恵	「恩」	オン	
10	<i>on</i>	<i>on</i>	<i>on</i>	恩	オン	オン 恩	
11	<i>on</i>	<i>on</i>	<i>on</i>	恩恵	「恩」	恩	
12	<i>on</i>	<i>on</i>	<i>on</i>	恩	オン	恩	
13	<i>on</i>	<i>on</i>	<i>on</i>	恩恵	「恩」	恩	
14	<i>on</i>	<i>on</i>	<i>on</i>	恩	オン	オン 恩	
15	<i>on</i>	<i>on</i>	<i>on</i>	恩恵	「恩」	恩	
16	<i>on</i>	<i>on</i>	<i>on</i>	恩恵	「恩」	恩	
17	<i>on</i>	<i>on</i>	<i>on</i>	恩	「恩」	恩	
18	<i>on</i>	<i>on</i>	<i>on</i>	恩	オン	恩	
19	<i>on</i>	<i>on</i>	<i>on</i>	恩	恩	オン 恩	
21	obligations	Verpflichtungen	ces obligations	報	義務	恩	
22	<i>on</i>	<i>on</i>	<i>on</i>	恩	恩	恩	
23	obligations	Schuld	des obligations	義務	義務	務め	
24	<i>Gimu</i>	<i>Gimu</i>	<i>Gimu</i>	義務	“ギム”〔義務〕	ギム 義務	
25	obligations	Verpflichtungen	le gimu	恩情	義務	——	* 2
26	Duty	Pflichten	le devoir	義務	義務	責務	
27	Duty	Pflichten	le devoir	——	義務	責務	* 3
28	Duty	Pflichten	devoir	——	義務	責務	* 4

29	<i>Giri</i>	<i>Giri</i>	<i>Giri</i>	——	“ギリ”〔義理〕	義理 ^{ギリ}	* 5
30	<i>Giri</i>	<i>Giri</i>	<i>Giri</i>	義務	“ギリ”	義理	
32	Duties	Pflichten	le devoir	義務	義務	責務	
33	Duties	Pflichten	les obligations	義務	義務	責務	
34	<i>on</i>	<i>on</i>	<i>on</i>	恩恵	「恩」	恩	
35	Duties	Pflichten	les obligations	義務	義務	責務	
36	<i>on</i>	<i>on</i>	<i>on</i>	恩恵	「恩」	恩	
37	<i>Giri</i>	<i>Giri</i>	<i>Giri</i>	義務	“ギリ”	義理	
38	duty	Pflichten	le devoir	義務	義務	責務	
39	duty	Pflichten	le devoir	——	義務	責務	* 6
40	duty	Pflichten	le devoir	義務	義務	責務	
41	duty	Pflichten	le devoir	義務	義務	責務	

・ベネディクトの英語原文と独訳では、ここに提示する単語は無冠詞で表記されているが、仏訳では冠詞を付けて表記されている箇所が多い。この表でもそれを踏襲する。

・長谷川訳の “ ”, 「 」, [], 角田訳のルビは訳書のまま。

・原著で NOTE としてある部分を、角田訳は「原註」として巻末に入れている。従って角田訳の17～19に限っては499頁原註(14)である。

備考

- * 1. この部分の角田訳は「…それを受動的な立場で受ける側から見た言い方である」となっており、「それ」はその直前の「恩」を指している。
- * 2. この部分の角田訳は「これは、精一杯返しても…」となっており、「これ」はその直前の「義務^{ギム}」を指している。
- * 3. この部分の中訳は「対双親、対祖先要孝、対子女要精心照料」として、Duty に相当する訳語を回避している。
- * 4. この部分の中訳は「対自己的工作要熱愛、要有責任感」として、Duty に相当する訳語を回避している。
- * 5. 中訳はこれを省いている。(後述)
- * 6. この部分の中訳は「通過報復或復讐的方式來為自己“洗刷”汚名」であって、原文の i.e. の前後を一括して処理している。

この中でも中訳は漢字表記を原則とする——漢字の中にローマ字表記などが混在するのは表記法として抵抗感が大きすぎる——ため、*on*, *gimu*, *giri* の処理に苦慮している様子が窺われる。もし、これらを恩・義務・義理のように漢字表記に改めるならば、ベネディクトが解明しようとしている日本語の原義とこれらの漢字によって表現される中国語としての意味とが錯綜することにならざるを得ない。とりわけ *giri* については、これを中国語で「義理」と表記した場合には「言語や論理の意味や筋道」という、日本語の *giri* の原義から逸脱した意味にしかならないから、そもそも訳文

の文意が分からなくなってしまうかねない。それゆえ中訳は、24*gimu* に対しては義務を充当しながら、他方、29*giri* に対しては義理を充当することを回避してこの箇所を訳出せず、30・31*giri* に対してはやむを得ぬ処置として義務を充当する他はなかったのである。中訳では *giri* に対して義理を充当することができないのであるから、ベネディクトが提示した *gimu* と *giri* との意味論的対比は読者には伝わらないことになる。これは、言語の本質に関わる問題であって、注記を加えることで読者の理解を助ける以外には解決するのが難しだろう。更に中訳では *obligation* と *duty* 及びそのそれぞれの単数形と複数形とについても、これを区別することができない。この点、独訳は *obligation(s)* を *Verpflichtung(en)*, *duty(-ties)* を *Pflicht(en)* と訳し分けている。ただし、*obligation* と *Verpflichtung*, *duty* と *Pflicht* とが完全に対応するかどうかについては更に検討が必要かも知れないし、ベネディクトが単数形 *duty* を使っている26・27・28の箇所であえて複数形 *Pflichten* を用いているのはいかなる意図によるのかは不明である。仏訳については疑問点が多い。例えば――

- (i) 25の箇所でベネディクトの原文は *obligation* を用いているのに、なぜ仏訳は *le gimu* とわざわざ日本語原語のローマ字表記を用いたのか。
- (ii) 26・27の箇所では *le devoir* と冠詞を付けて用いながら、28の箇所ではなぜ *devoir* という無冠詞にしてあるのか。
- (iii) 31・32ではベネディクト原文の *duties* に相当する語として *le devoir* を選択しながら、33・35では、原文が同じく *duties* であるにもかかわらず、なぜ敢えて *les obligations* を選択したのか。

など。(i)については、29の箇所を *Pour rembourser la dette dont giri est la contrepartie*, と訳したのに照応させるかたちで、この箇所も *Même si l'on rembourse le plus complètement possible la dette dont le gimu est la contrepartie*, という類似の表現をとったに過ぎないのかも知れない。(iii)については、領主や近親に対する個別具体的な *giri* (31・32) の領域と他人や遠

い親戚に対する *giri* (33・35) の領域とを区別しようとしたものと推測される。しかし(ii)の問題や単数形・複数形の使い分けの問題についてはなお不明とせねばならない。では、日本語訳はどうか。長谷川訳は第六章冒頭で「obligation〔義務、恩義〕」「duty〔義務、任務〕」(〔 〕も長谷川氏)と補足を加え、両者の相違に配慮しているようにみえる(142頁)。しかし、これによって両者の相違を理解できる読者は多くあるまい。長谷川氏も実際の翻訳においてこの両者を訳し分けるのが困難であると感じたのであろう、上記一覧表については obligation も duty も一括して義務と訳出するに留めている。他方、角田訳は obligation に恩または恩義を、また duty に責務を充当するのだが、これによって両者の相違が明確になったといえるかどうかは疑問である。しかも、長谷川訳・角田訳とも、ベネディクトの原文にあった単数形と複数形との区別を反映していない。こうした諸点は翻訳の限界というべきもののだが、著者が読者に伝達するために原文に記していた差異に関する情報が、翻訳によって脱落する結果となったことは否定できない。では、ベネディクト自身は obligation と duty、またそのそれぞれの単数形と複数形との使い分けによって、どのような差異を表現しようとしたのであろうか。Obligation と duty との使い分けに関しては *Oxford English Dictionary* (以下、*OED* と略称) の duty の項の原義説明に、1. a., The action and conduct due to a superior., 1. b., An action due to a feudal superior or lord of a manor. とあることに注目しよう。すなわち、duty なる語は一般に、優越者 superior (主として社会的な地位における) との関係の中で使用される。Obligation にはこのような限定は見出されない。とすれば、duty は優越者に向って捧げられるべく倫理的に要請される具体的・個別的な行為であり、他方、obligation はかかる倫理的な要請を一般化ないし抽象化した行為理念とみなすべきではなかろうか。上記一覧表もこの用語法に従っていると考えて間違いはない。そのⅠ(オン)であれⅡ(オンの返済)であれ、全体的・総括的な記述において用いられるのは obliga-

tion(s)であって、duty(-ties)ではない。オンは優越者が下位者に施すものであって、オンの返済こそが優越者に向って下位者が捧げるものなのであるから、そもそも duty(-ties)がIに現れることはあり得ず、それはIIの、しかもそれを捧げられるところの優越者（人格的と非人格的とを問わない）が個別的・具体的に限定されている局面にのみ現れるのである。もっとも、26*chu*, 27*ko*, 31・32・33・35*giri-to-the-world* がそれぞれ優越者（順に天皇・法・日本、両親・祖先、世間）に向って捧げられるものであることは分かり易いものの、28*nimmu* や38～41*giri-to-one's-name* が duty なのは不可解に思われるかも知れない。しかし、28については自らの職業・使命が、また38～41については自らの名誉が、それぞれ非人格的優越者として想定されているのであろう。蓋し、自己の外なる優越者に対してであれ、自己の内なる優越者に対してであれ、それが優越者として意識され、かつそれに向って捧げられるのである限り、捧げられるものは duty(-ties) 以外ではあり得ない。次に、単数形（26・27・28・38・39・40・41）と複数形（31・32・33・35）との使い分けについては、それが最も明確な26と31, 27と32を例にとって説明しよう。26・27すなわちベネディクトのいう *gimu* に相当するのは単一の、もしくは不可算的な duty であって、その単一性ないし不可算性は *gimu* の無限性と完済不可能性によって担保されている。他方、31・32すなわち *giri* に相当するのは複数の、もしくは可算的な duties であって、その複数性ないし可算性が、等価・等量の *on* をその都度返済していけばよい *giri* の限定性と完済可能性とに照応することはいうまでもない。38～41で単数形が使われているのは、ベネディクトが B-2 をドイツ語の *die Ehre*（単数形であることに注意）の日本の変形と称していることから推測して、*on* の返済の限定性と複数性にもかかわらず、その返済行為が自己の名誉という単一かつ不変の優越者に向って捧げられる点に注目したものと解される。ベネディクトが周到に準備して上記一覧表を作成したのだという私の仮説は、これらの点を考慮するならば、高い

蓋然性を有すると信ずる。

⑰ [arrange(-ment) の語義] ベネディクトは何気ないありふれた語——実はそのような語ほど多義性を帯びやすい——を用いて、そこに二重・三重の意味の重層を現出させることがある。これも文学作品とりわけ詩作品において多用される方法であろう。一般に詩作品の翻訳が困難を極めるように、『菊と刀』における鍵概念の多義的使用もまた、その翻訳を著しく困難ならしめる。ここでは arrange(-ment) に絞って検討を加えよう。この語に対して、それぞれの訳書がどのような訳語を充当しているのかを見るならば、この語がいかに多義的であるかが窺われる。独訳では Übereinkünfte (S. 17, S. 18), Regelungen (S. 18), Einrichtung (S. 21, S. 165, S. 178), Aufbau (S. 58, S. 86), Verhältnissen (S. 97), Paarbildungen (S. 231) などが用いられているが、そこに共通するのは「或るものを他の或るものと、正しい適切な状態で結び合わせること」と要約することができよう。仏訳は、arrange(-ment) に対応する訳語の選択に一定の区別を設けている点で極めて興味深い。すなわち、具体的な物事の処置・処理・配置に関わる文脈では arranger(-ment)、村落共同体・社会関係の次元におけるやや抽象度の高い議論の文脈においては system, lien, structure, règles など、更に日本全体の社会構成にかかわる最も抽象度の高い議論の文脈においては organiser(-sation) を、それぞれ使用する傾向が看取されるのである。ベネディクトが用いている英語の arrange(-ment) は、仏訳では区別されている、最も具体的な次元から最も抽象的な次元までも貫通しているわけである。中訳の場合、「習俗」(10・11・58頁)、「風俗」(129頁)、「措施」(87頁)、「規劃」(88頁)、「手段」(160頁)、「安排」(14・58・78・159・252頁) などが用いられる。特に「安排」は「配置する、計画を立てる、処理する」など幅広い内包を有する点で arrange(-ment) の語義と適合している。ここでも、「安排」の多様な用法の背後に「或る明確な規準・方針に則って整序する」という共通項があることを見逃すべきではない。そ

して、「習俗」「風俗」なども、或る特定の集団が作為的もしくは不作為的に構成した秩序である点では「安排」と無関係ではなからう。従って、日本語訳で「制度」(長谷川訳20・76・77・127・245頁, 角田訳101・102頁), 「組織」(長谷川訳21・76・78・102・103・131頁) が用いられている時にも, institution や organization とは異なる含意を arrange(-ment) がしばしばもつことに注意を払う必要がある。「仕組み」(或いは「仕組む」。25・165・169・209・251・319頁) とか「段取り」(或いは「段取りをつける」。120・194・249頁) という角田訳の訳語には, こうしたニュアンスを表わそうとする苦心が窺われる。ベネディクトが同じ hierarchal arrangements という語を用いている2つの箇所 (p. 57と p. 103) についてみるならば, その同一の語に対して独訳は der hierarchische Ausbau (S. 58), das hierarchische Gefüge (S. 95), 仏訳は le liens hiérarchiques (p. 60), les rapports hiérarchiques (p. 97), 長谷川訳は「階層的組織」(76頁)・「階層制度」(127頁), 更に角田訳は「上下関係」(99頁)・「階層制の仕組み」(165頁), と多様な訳語を充当しているが, それらに共通する要素を抽出するならば, 「或るモノ, 人, 集団を正しい適切な状態で他の或るモノ, 人, 集団に結びつけ, 全体を1つの秩序に構成すること」であるといつてよい。OED が arrange について, 1. a., To draw up in ranks or in line of battle. 2. a., To put (the parts of thing) into proper or requisite order. 2. b., To put oneself in order. と説明し, arrangement についても 1. The action of arranging in order. 2. Arranged condition, orderly disposition, order. と説明していることをも参照すべきであろう。ここにいう「秩序 order」は最広義の意味に解されねばならない。そうしてこそ初めて, arranging flower (p. 293) と上記 hierarchal arrangements との連続性が理解できるのである。ここにベネディクトの見解の核心が存する。生け花において個々の花を在るべき正しい場所 proper station に配置 arrange することと, 社会において各人をそれぞれの在るべき正しい場所 proper station に配置 arrange するこ

ととは、一見するほどかけ離れているわけではない。花を生ける際に、たとえ1本でも正しくない場所に置かれた花があった場合にはその全体の秩序や調和が損われるのと同様に、社会においても、更には国際関係においても、たとえ1人、1国であれ、正しくない場所を占める人、集団、国家が存在するならば、社会秩序・国際秩序を維持することはできない。この意味で、事例④⑤⑧に言及した日本社会の特徴——幾つもの circles が並立・並存すること、そして日本人は状況に応じて自らの属する circles を変え、その時々に応じて正しい場所 proper station を占めること——は、この arrangement の多義性と照応するのである。ベネディクトは、美を追求し菊作りに丹精をこめる国民性と刀を崇拝し武士に至高の名誉を帰する国民性との矛盾を指摘したうえで、その議論を反転させ、解き難い矛盾のようにアメリカ人には見える日本人のこの2つの側面がいずれも「絵の一部 a part of picture」を構成しているのだという (p. 2)。「菊」で象徴される美的領域も、「刀」で象徴される軍国主義的領域も、いずれも日本社会における分節された circles のうちの1つなのであって、それらが全体——ベネディクト自身の用語でいえば *Gestalt*——として調和したかたちで arrange されているところにこそ、日本人の行動様式の特徴が見出されるのだ。ベネディクトは、アメリカ人には奇怪至極に映る日本人の行動様式を解明するための鍵概念として英語の頻用語である arrangement の多義性を利用した。この効果は絶大であった。了解不能であるかに見えた敵国人の矛盾に満ちた行動様式が、ふだん何気なく使われているごく一般的な語 arrangement によって説明されるとはどういうことなのか。実は英語の arrangement の多義性自体も、日本人の行動様式と同じくらい不可解なものなのではないか——とりわけ *OED* がいうように、arrange なる語は近代以前には稀にしか用いられなかったのだとすれば——。『菊と刀』において、日本文化へのまなざしがいつしかアメリカ文化へのまなざしに転化する装置はここにも隠されていたのである。『菊と刀』は決して

軽く書き流された、統一感の薄い書物ではない。それは周到に構築された作品なのである⁽⁴⁰⁾。

5. 結語——translation studies と cultural studies の間

これまでの論述の過程からも知られるように、本論は論文としてはかなり異例の体裁を採っている。1つには、それが17の事例の集積として構成されていることであり、もう1つには、『菊と刀』それ自体を直接扱うのではなく、その翻訳を取り扱うという迂路を敢えて選択していることである。これは、実は『菊と刀』をどう読むかという本論が最初に提起した問題と密接に関わるので、本論を結ぶに当たって、この点に言及しておくことにする。

まず、本論が断片的な事例の集積の様相を呈していることについていうと、このことは本論の完成度の低さと統一性の欠如と受け取られるかも知れない。実際、本論が取り上げた事例は、長さも不統一であるし、前後に特に強い連続性があるわけでもない。また、それぞれの事例の重要度も均一ではない。本論が『『菊と刀』札記』と題したのは、本論がこのような形態を採っているからに他ならない。私が意識的・自覚的にこのような体裁を選択したのは、以下に述べるような理由からである。ベネディクトは日本人の行動様式の全体を研究対象とした。「全体」が対象であるからには、上層階層と下層階層と、都市住民と農村住民とを問わず、また政治であれ宗教であれ社会慣習であれ、はたまた性生活や子育てであれ、一切合切全てがそこに含まれねばならない。最も複雑に発達した複合社会のこのような「全体」を、どのようにすれば把握することが可能になるのだろうか。これは、今日に至るまで、文化人類学が抱える大きな課題である。ベネディクトは、できるだけ多方面にわたる資料を取り上げた。そして相互に無関係であるかに見える日本人の日常的な生活様式、ありふれた慣習

の数々の背後に、統合 configuration された体系を発見しようとする。統合された体系は、もとより個々の事例に基いてはいるが、決して単なるその総和ではない。この統合の過程を通すことによって、文化人類学的知見は他の研究領域とは異なる独自の位置を、複合社会の「全体」の把握という点で確保することができるようになる。『菊と刀』はそれに成功した稀有な例の1つと言ってよい。私はこの『菊と刀』論において、『菊と刀』のかかる特質を再現しようと試みた。確かに一見して無関係であるような個別事例の集積であっても、その集積を通して、やがて断片の総和に回収されないような『菊と刀』の全体が見えてくるのではないか、これまでに何度となく議論されてきた罪の文化と恥の文化とか、ギリとギムの問題とかいった『菊と刀』の部分ではなくて、その全体を扱おうとするならば、これ以外に適切な方法はないのではないか、というのが私の判断であった。

次に本論が翻訳に特に注目した理由については序論でも言及したが、再度簡単にまとめておきたい。『菊と刀』の面白さ・魅力であると同時にその難しさ・扱いにくさの原因ともなっているのは、それが日本文化とアメリカ文化との対比を主題としていながら、しかもそのテキストそれ自体が日本文化とアメリカ文化との対比の事例とされてしまうということ、つまりそれが両文化を対比する主体でありながら、しかも対比される客体ともなってしまうことである。象徴的な表現を用いるならば、*The Chrysanthemum and the Sword* は果して『菊と刀』と同一であり得るのか、後者はどこまで前者を再現し得ているのか、という問いがベネディクトの日本文化理解にはつきまといっているのである。本論で私は、*The Chrysanthemum and the Sword* の原義を『菊と刀』から剥離しようと試みた。このように申し述べることは訳者各氏の労苦とその成果を軽視することを決して意味しない。むしろその逆である。これまで必ずしもその重要性を正当に評価されてこなかった、異文化接触・異文化理解に占める翻訳の比重の大きさに私は注意を喚起したいのである。近年漸くにして translation studies, tra-

ductologie と呼ばれる独自の研究領域が開拓されつつあるのは、本論の問題意識と重なっている。アントワヌ＝ベルマン氏やミカエル＝ウスティノフ氏の紹介するところによれば、イタリアには「翻訳者は歪曲者 Traduttore traditore」という格言があるが⁽⁴¹⁾、まさにこの「歪曲」の中にこそ多様な諸文化相互の差異が集約されているのである。本論は、この「歪曲」以前の状態の復元と同時にその「歪曲」の意味を問うことによって、これまで見えていなかった『菊と刀』の姿を見出すことができるのではないかと考えたのである。

しかしこの最後の点についてはやはり、これまで本論が触れなかった根本問題の存在にも言及しておかなければ公正とはいえないだろう。すなわち、アメリカ文化圏に育ったのではない者に『菊と刀』以前の *The Chrysanthemum and the Sword* の原義の復元が果してどこまで可能なのか、という疑問である。そもそも日本文化の中に占める菊の位置とアメリカ文化の中で占める chrysanthemum の位置は大きく異なるであろう。日本文化圏に生まれ育った現在の私が菊に対して抱く表象と、アメリカ文化圏に生まれ育った1940年代のベネディクトが chrysanthemum に対して抱いた表象が同じであったとは考えられない。この意味では、菊は必ずしも chrysanthemum ではない。当初 *We and Japanese* として構想され、かつ *The Lotus and the Sword* と命名されようとしたこともある本書が、最終的にベネディクトの希望に従って *The Chrysanthemum and the Sword* に落ち着いた時⁽⁴²⁾、ベネディクト自身はいったいどのようなイメージを chrysanthemum に対して投射していたのであろうか——。これが解明されない限り、日本人にとって *The Chrysanthemum and the Sword* は永遠に謎めいた書物であり続けるのかも知れない。

(1) 例えば、副田義也『日本文化試論——ベネディクト『菊と刀』を読む』新曜社(1993年)は、英語原著も参照してはいるが、訳文は長谷川訳に依拠している。ベ

ネディクトのいう *giri-to-one's-name* の由来に関する副田氏の「仮説」的論証 (216-218頁) は、長谷川訳に密着し過ぎたために混乱に陥っているように思われる。最近の著作では竹沢尚一郎『人類学的思考の歴史』世界思想社 (2007年) 234-238頁も長谷川訳を踏襲している。

- (2) 桜井庄太郎『恩と義理——社会学的考察』アサヒ社 (1961年) 282頁注①。ただし桜井氏はその「誤り」の箇所を具体的に明示してはいない。
- (3) 日本文化論 (日本人論) の概略については、鹿野政直「日本文化論の歴史」『史学雑誌』87-3 (1978年), ハルミ=ベフ『イデオロギーとしての日本文化論』思想の科学社 (1987年), Harumi Befu, "Nationalism and *Nihonjinron*". in *Cultural Nationalism in East Asia: Representation and Identity (Research Papers and Policy Studies 39)*, Harumi Befu (ed.), Institute of East Asian Studies (University of California). Berkeley. 1993. Harumi Befu, "Consumer *Nihonjinron*". in *Theories and Methods in Japanese Studies; Current State and Future Developments, Papers in Honor of Josef Kreiner*. Hans Dieter Ölschleger (Hg.). Bonn University Press. 2008を参照。
- (4) 島田裕巳氏は、「現在の日本人が恥を忘れたことで墮落しているという非難を展開するために」、『菊と刀』が持ち出される傾向があることを指摘し、ベネディクトの「恥の文化」の概念が「日本人の理想的な価値を表現するイデオロギーへと変化していった」という。島田裕巳「恥の文化としての日本——『菊と刀』への反発と受容」『日本という妄想』日本評論社 (1994年) 52頁。また、概して『菊と刀』への評価は従来、日本人研究者 (とりわけ日本研究プロパー) が辛く、外国人研究者が甘い傾向があった。前者はベネディクトが日本についての基礎的な知識も持たずに恣意的な論断を下すことに反撥し、後者は斬新な視点と方法によって巨視的な日本文化像が提示されたことの意義を高く評価したのである。しかし、1980年代以降、この傾向に変化が生じたように思われる。外からの視線で日本文化 (日本人) を認識しようとする気運が日本人研究者 (とりわけ日本研究プロパー) の間に『菊と刀』再評価の潮流を生む一方、「オリエンタリズム」批判を経験した欧米の研究者は (サイード『オリエンタリズム』の刊行は1978年である)、異文化に注ぐ自らの視線を反省する中で、ベネディクトの日本への視線についても批判を顕在化させたのである。例えば、C=ダグラス=ラミス (加地永都子訳) 『内なる外国——「菊と刀」再考』時事通信社 (1981年), クリフォード=ギアーツ (森泉弘次訳) 「われわれ対われわれでない人びと——ベネディクトの旅」『文化の読み方/書き方』岩波書店 (1996年) [原著: Clifford Geertz, "Us / Not Us: Benedict's Travel". in *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford University Press. 1988] を参照せよ。もっとも、後者は屈折した内容を持っており、ベネディクトに対する一種のオマージュと読めないこともない。ラミス氏の『菊と刀』論の批判的検討としては Pauline Kent, "Misconceived Configurations of Ruth Benedict". *Japan Review (Nichibunken)* 7 (1996), ギアーツ氏の『菊と刀』論に

については、青木保『『菊と刀』の性格』『日本文化論』の変容——戦後日本の文化とアイデンティティ』中央公論社（1990年）39-42頁を参照。

- (5) 講談社学術文庫本は1972年社会思想社刊の「定訳本」を底本とする。なお、鈴木満男氏は「定訳本」に川島武宜「評価と批判」『民族学研究』14-4（1949年）が附録されたことを取り上げ、南博・有賀喜左衛門・和辻哲郎・柳田國男各氏との合評の中から「もっとも“点の甘い”」川島氏の文章のみを「恣意的に抜きだし」たのは「出版社の売らんがための政策だ」と激しく非難する。鈴木満男「日本文化論と現代人類学——『菊と刀』の方法をめぐる」『思想』522（1967年）125頁注（15）。しかし、鈴木氏がこの論文で批判するほどに「重大な誤解」が川島氏の文章にあるか否かは別として、鈴木氏の非難は的外れといわねばならない。出版社の意図は推測するしかないが、『民族学研究』所載の合評では唯一川島氏の文章のみが各章ごとに目配りの効いた短評を付す体裁を採っている点で、『菊と刀』読解の指針として相応しいと判断されたに過ぎまい。そもそもその「合評」なるものは、鈴木氏が絶賛するような「実に秀れたアンサンブル」などといえるものでは到底なく、和辻哲郎に至っては「この書にもいろいろ価値はありませうが、少なくとも学問的価値だけではない」とまで放言する始末であって、「定訳」をこれから出版しようとする者が、これを採用できないのは当然ではないか。「見苦し」い「感情的反発」をみせる和辻の『菊と刀』批判の問題点については副田義也前掲書51-58頁に整理されている。『菊と刀』の所説に対してどうしてここまで感情的な反応が示されるのか、ということは、それ自体「日本人論」的課題といえよう。島田裕已前掲論文42-50頁をも参照。
- (6) 浜口恵俊「『罪か恥か』から『罪も恥も』へ——ベネディクトの場合」『『間の文化』と『独の文化』』知泉書館（2003年）17-18頁。
- (7) 罪の文化と恥の文化との明確な対比は第十章にのみ現れ、他の章には現れない。しかも、その箇所でのベネディクトの慎重な論述を注意深く読むならば、アメリカ文化＝罪の文化／日本文化＝恥の文化、という単純な二分法を彼女が主張しているわけではないことは明らかである。こうした誤解が生じるのは、罪の文化・恥の文化という概念が *Gattungsbegriff* ではなく *Idealbegriff* であることが見落とされていることにもよるが、より根本的には、「ベネディクトは恥の文化より罪の文化を優位に置く先入見をもっている筈だ」という先入見を、ベネディクトに賛同する側もそれを批判する側も持っていることによる。島田裕已前掲論文50-53頁をも参照。
- (8) 『菊と刀』とほぼ同時期に執筆された丸山真男「超国家主義の論理と心理」『増補版 現代政治の思想と行動』未来社（1964年）〔原載『世界』5（1946年）〕が、「中心の実体からの距離が価値の規準になるという国内的論理を世界に向つて拡大するとき、そこに「万邦各々其の所をえしめる」という世界政策が生れる」（27頁、傍点原著者）と、ベネディクトと極めて近似した結論に到達していることは興味

深い。丸山氏の論題に「論理と心理」とあるように、制度や機構といったハード面からではなく精神構造、社会心理といったソフト面から日本の軍国主義イデオロギーに接近する方法（「追記と補注」同書495頁）には、「文化とパーソナリティー」学派文化人類学のアプローチとの共通点が見出される。

- (9) かかる観点からみるならば、日本社会における複数の circles の並立・並存を論証した第九章について「問題の中心からはずれているように思われる」とした川島武宜前掲「評価と批判」の見解（講談社学術文庫本『菊と刀』附録403頁）には首肯できない。
- (10) 『菊と刀』では、different, difference は大別して2つの異なる次元で頻用される。第一には差異に注目する文化人類学の方法論に関する次元において。例えば第一章には cultural differences, national differences, different standard and different national mood などの語が集中的に用いられ、差異についてのベネディクトの基本的な立場が明示されている（p. 15）。第二には異なる「領域」different 'circles' が並立・並存する日本文化の特徴を記述する局面において。例えば、日本文化の特徴の、言語コミュニケーションへの反映というべき日本語の語用論的特徴——どのような相手とどのような場^{シチュエーション}で話すのかによって、異なる語彙・異なる語法を使い分けねばならないこと——を鋭く指摘した第三章の箇所（p. 47）をみよ。（ベネディクトはこの事例を、或いはラフカディオ＝ハーン『日本——一つの解釈』(Lafcadio Hearn, *Japan: An Attempt at Interpretation*. New York, 1904) から知ったのかも知れない。恒文社刊平井呈一訳172-174頁。）トクヴィルを引用しながら日本社会の class difference に言及した箇所（p. 150）では、この2つの次元が交錯して現れる。『菊と刀』における a world made safe for differences という語（p. 15）を手がかりにして、difference についての彼女の見解と彼女の tolerant な立場——それは彼女の多文化主義 multiculturalism に由来する——との関連を論じた論考として、Christopher Shannon, “A World Made Safe for Differences: Ruth Benedict's *The Chrysanthemum and the Sword*”. *American Quarterly* 47-4 (1995) がある。シャノン氏は、ベネディクトの多文化主義が差異と寛容の強制に繋がる可能性を指摘するのだが（p. 662）、『菊と刀』に対する同様の批判は米山リサ氏の論考にも見られる。米山リサ「文化という罪——「多文化主義」の問題点と人類学的知」『岩波講座 文化人類学』13「文化という課題」岩波書店（1998年）、Lisa Yoneyama, “Habits of Knowing Cultural Differences: *The Chrysanthemum and the Sword* in the U.S. Liberal Multiculturalism”. *Topoi* 18 (1999). 1990年代のアメリカの学術界において多文化主義批判が盛行し、その過程で『菊と刀』が批判的に読み直されたことは興味深い、『菊と刀』の多文化主義を「多様性の管理」の視点から批判する彼／彼女らの論旨には異論の余地があると思う。この点については別の機会に考察を試みたい。
- (11) もっとも、軍人勅諭の文言の解釈の不当を以て直ちにベネディクトの見解全

体の不当とみなすべきではない。長谷川氏が強調するような問題——軍人勅諭原文の「信義を尽さむと思はば」を英訳軍人勅諭が *If you wish to keep your word and to fulfill your gimu* と訳していることを根拠に、ベネディクトが「言葉（約束）を守ること *to keep your word*」と「ギムを果すこと *to fulfill your gimu*」とを対比的に捉えてしまった問題——があることは否めないが、にもかかわらず、軍人勅諭にある「小節の信義」と「大綱の順逆」、「私情の信義」と「公道の理非」との対比というベネディクトの図式は依然として有効である。資料的制約に由来する個別事例の解釈の非妥当性と全体的な理論構成の有効性との対照は、『菊と刀』全体を通してみられる特徴である。

- (12) ただし、角田訳の方が却って誤訳している例もないわけではない。第十一章の最初の段落に出る *Why concentrate on one of these austerities and demand no control at all over some impulses which to the outsider are truly important and in need of training?* (p.228) を、角田訳は「なぜ、これらの修行のうちの一つに専念しないのか。また、外部の人間には間違いなく重大で制御する必要があると思われる衝動が一部、野放しになっているのはなぜか」(362頁) と訳すのだが、この前半は「…に専念するのか」でなければおかしい。この前後の文章からベネディクトの主張を要約するなら、「なぜ苦行者たちが、鉄棒にぶら下がるのだ、自分の臍を凝視するのだといった、観察者には見当はずれに見える様々な行為 *irrelevancies* のうちの一つに集中するだけで、それ以外のもっと重要な修養、すなわち本能（衝動）の制御を追求しないのか、外部の者には理解できない」ということになる。従って、「なぜこれらの苦行のどれか一つに専念し、局外者には真に重要であり、訓練の必要があると考えられる衝動を統御することを要求しないのか」という長谷川訳 (279頁) の方が、むしろ彼女の原意を伝えているといえよう。
- (13) 大窪憲二訳『日本における近代国家の成立』（『ハーバート＝ノーマン全集』第一巻）岩波書店（1977年。初訳は1947年、時事通信社刊）57-58頁注 (15)〔原著：Herbert Norman, *Japan's Emergence as a Modern State: Political and Economic Problems of the Meiji Period*. Institute of Pacific Relation. 1940〕。なお、『家康遺訓百箇条』の当該箇所はラフカディオ＝ハーンも引用している。L=ハーン前掲訳書177頁。
- (14) 神（創造主）対人間（被造物）という垂直的・固定的関係を想定する罪の文化が、人間個々人にまわりつく世俗的社会諸関係を相対化し、それを一旦捨棄した個人を神と直接関係付けることによって、結果的に人間社会を水平化・流動化する傾向を帯びるのに対し、人間対人間という水平的関係を超越する関係軸を持たない恥の文化は、普遍的他者と各人が人間関係のネットワークを離れて直接向き合う契機を欠くことによって、世俗的社会諸関係を固定し人間社会を垂直に配置する（「タテ社会」！）傾向を帯びる、というのがベネディクトの提示した逆説的真理であった。

- (15) Robert H. Sharf, "The Zen and Japanese Nationalism". *History of Religions* 33-1, 1993 [ロバート＝H＝シャーフ (菅野統子／大西薫訳) 「禅と日本のナショナリズム」『日本の仏教』4 (1995年)], Brien A. Victoria, *Zen at War*. Weather hill Inc. New York. 1997 [ブライアン＝A＝ヴィクトリア (エイミー＝ルイズ＝ツジモト訳) 『禅と戦争——禅仏教は戦争に協力したか』光人社 (2001年)], ベルナル＝フォール Bernard Faure (金子奈央訳) 「禅オリエンタリズムの興起 (上) (下) —— 鈴木大拙と西田幾多郎」『思想』960・961 (2004年)。うち、ヴィクトリア氏の著書とその翻訳については石井公成「書評」『駒沢短期大学仏教論集』7 (2001年) を参照せねばならない。これらの禅宗批判者たちはベネディクトを直接参照するわけではない。フォール氏の論題に明らかのように、「オリエンタリズム」批判の文脈から出てきたこうした禅宗批判が、まさにその「オリエンタリズム」の一例として俎上に乗せられているベネディクトを直接継承することはあり得ない。にもかかわらず、大拙らの思想に日本ナショナリズム・軍国主義との密接な連続性を見出そうとする彼らの立場が、ベネディクトの見解の継承・発展であることは明らかである。このことは、「オリエンタリズム」批判としての禅宗批判の論調の問題性を示唆すると共に、単純な「オリエンタリズム」に回収されない『菊と刀』の複雑な相貌をも示唆する。
- (16) 鈴木満男前掲論文124頁。
- (17) ルイ＝デュモン (田中雅一／渡辺公三訳) 『ホモ・ヒエラルキクス——カースト体系とその意味』みすず書房 (2001年) に収録された補論A「カースト，人種差別主義，「社会成層」——社会人類学者の考察」[本書のフランス語版原刊は1966年。補論Aの初出は1960年] 308頁。なお、デュモン氏自身は、カースト概念のかかる拡張使用には極めて批判的である。
- (18) ルイ＝デュモン前掲訳書311-313頁，540-543頁注(1)-(8)。ベネディクトの後輩であり親友でもあったマーガレット＝ミードが1942年に発表した注目すべきアメリカ論 *And Keep Your Powder Dry: An Anthropologist Looks at America*。(2年後には *The American Character* と改題してイギリスでも出版された) の中でやはり，南部における黒人と白人との行動規範を解説する際に「カースト制 caste」を用いていることにも注目すべきである。国弘正雄／日野信行訳『火薬をしめらせるな——文化人類学者のアメリカ論』南雲堂 (1986年) 56頁 (Margaret Mead, *The American Character*. Penguin Books. p.25)。
- (19) アメリカの社会学—文化人類学界におけるそうした研究成果としては，George De Vos, and Hiroshi Watsumi (eds.), *Japan's Invisible Race: Caste in Culture and Personality*. California University Press. Berkeley, 1966. 所収の，John Price, "A History of the Outcaste: Untouchability in Japan", Edward Norbeck, "Little-known Minority Groups of Japan" およびフランシス＝シュー Francis L. K. Hsu (作田啓一／浜口恵俊訳) 『比較文明社会論——クラン・カスト・クラブ・家元』培風館 (1971

年)を参照。デ=ヴォス／我妻洋編著の中では、ベネディクトは引照されないけれども、その副題から明らかなように、執筆者たちの社会心理学的ないし心理人類学のアプローチ自体が、ベネディクトらによって基礎を与えられた「文化とパーソナリティ」論の継承に他ならない。一方、シュー氏の立場がベネディクトの自覚的な継承・発展であることは比較的よく知られている。日本の身分制社会のカースト的性格を強調する日本の歴史学界の研究成果としては、以下のものを参照せよ。安良城盛昭『太閤検地と石高制』日本放送協会(1969年)、黒田俊雄『中世の身分制と卑賤観念』『日本中世の国家と宗教』岩波書店(1975年)〔原載『部落問題研究』33(1972年)〕、渡辺広『未解放部落の形成と展開』吉川弘文館(1977年)、峯岸賢太郎『習俗的差別の様相と性格』『近世被差別民史の研究』校倉書房(1996年)〔原載『部落問題研究』87(1986年)〕、大山喬平「身分的周縁をめぐる——ゆるやかなカースト社会」(『シンポジウム 身分的周縁をめぐる』)『部落問題研究』159(2002年)。このうち大山氏の議論はインド身分制社会に対する人類学的研究の最新の成果を日本の身分制社会の研究に生かす方途を探るものである。各氏の主張には当然、大きな振幅があるが、ここではそのことを問題にするには及ばない。それぞれの研究者が、立場を大きく異にするにも関わらず、日本社会のカースト的性格を認めるという一点では共通していることに注目したいのである。

- (20) 副田義也前掲書99頁、表4-1「『武士道』から『菊と刀』への影響の授受一覧」。
- (21) John F. Embree, *Suye Mura: A Japanese Village*. The University of Chicago Press. 1939. 邦訳は植村元覚訳『日本の村——須恵村』日本経済評論社(1977年)〔原刊は1955年、関書院刊〕であるが、誤脱や誤訳が多い。エンブリー自身が撮影した1935年当時の須恵村の様子を窺わせる貴重な写真を多く収録する牛島盛光『写真民族誌 須恵村、1936~1985』日本経済評論社(1988年)、調査に同行したエンブリー夫人の、『須恵村』に優るとも劣らぬ貴重な記録であるロバート=J=スミス／エラ=L=ウィスウェル(河村望／斎藤尚文訳)『須恵村の女たち——暮らしの民俗誌』御茶の水書房(1987年)〔原著: Robert J. Smith, Ella L. Wiswell, *The Women of Suye Mura 1935-1936*. The University of Chicago Press. 1982〕をも参照せよ。
- (22) A=R=ラドクリフ=ブラウンによる *Suye Mura* のへ序文(A. R. Radcliffe-Brown, Introduction. pp. x v-x vi)を参照せよ。鈴木栄太郎「社会人類学上の研究としてのエンブリー氏の『スエ村』と日本の農村社会学——John F. Embree, *Suye Mura: A Japanese Village*. The University of Chicago Press. 1939.に就て」『民族学研究』6-3(1940年)52-53頁もラドクリフ=ブラウンのこの見解を引用している。日本農村の研究における「部落」の重要性に関しては、福武直「日本農村における部落の問題」高田先生古稀祝賀論集『社会学の諸問題』有斐閣(1954年)をみよ。
- (23) R=J=スミス／E=L=ウィスウェル前掲訳書243-244頁。
- (24) R=J=スミス／E=L=ウィスウェル前掲訳書150-189頁、236-300頁など。

- (25) ポーリン＝ケント氏の調査の結果、ベネディクトとエンブリーとが1944年春以来、Office of War Information 内の Foreign Morale Analysis Division に同僚として勤務していたことが明らかとなった。Pauline Kent, “An Appendix to *The Chrysanthemum and the Sword*: A Bibliography”. *Japan Review (Nichibunken)* 6, 1995. p.123。エンブリーの研究史上の位置づけについては、前掲 Radcliffe-Brown, “Introduction to *Suye Mura*”, 鈴木栄太郎前掲論文、牛島盛光前掲書所収「ジョン・F・エンブリー、その生涯と業績」を参照。文化（社会）人類学の研究史からみれば、1920年代から30年代にかけて、研究対象を従来の単純社会 simple society（いわゆる「未開（無文字）」社会）から複合社会 complex society（いわゆる「文明」社会）へと拡大していく過程で、まず複合社会の中でも比較的規模が小さく、社会構造も固定的な農村社会 rural society に関心が注がれた。そのため、農村の現状を実証的に調査して実際の政策立案の基礎にしようとする農村社会学との接点が生じたのである。世界的に農村（農業）への関心が高まったのには、大不況の影響を受けて極端に疲弊し、生産力が落ち込むと共に社会不安の要因ともなった「農村問題」の解決が求められていたという歴史的な背景もある。ベネディクトは、一方でエンブリーのモノグラフから日本の農村社会（村落共同体）についての知見を継承しながら、他方、農村社会にとどまらず更に都市社会 urban society へと研究対象を拡大し、第二次大戦後における文化人類学の新たな展開を準備した。
- (26) Pauline Kent, “An Appendix to *The Chrysanthemum and the Sword*”, pp.110-121.
- (27) 長谷川倫子「戦時下アメリカにおける日本研究——『Japanese Films: A Phase of Psychological Warfare』を事例として」『コミュニケーション科学（東京経済大学）』21（2004年）。長谷川倫子氏はベネディクトがこの OSS Report の著者であるとは断定できないとするが（105, 106頁）、ケント氏の目録はベネディクトの著書としてこれを立項している。私もベネディクトのものとみなすことに不都合はないように思う。長谷川倫子氏の論文については、東京国立近代美術館フィルムセンターの板倉史明氏からご教示を得た。第二次大戦中におけるアメリカの政府機関による日本映画の軍事利用に関しては、長谷川倫子氏の論文の他、板倉史明「戦時下の米国による日本映画の接収と軍事利用——映画著作権管理の歴史に関する一考察」『映画と戦争』（『日本映画史叢書』10）森話社（2009年刊行予定）でも詳細に考察される。（刊行に先立ち、板倉氏よりその校正刷りの参照を許可して頂いた。）
- (28) クリフォード＝ギアーツ前掲論文173頁。
- (29) 表のうち、番号1～20は Pauline Kent, “An Appendix to *The Chrysanthemum and the Sword*” p.117, OOS Report, no.1307, “Japanese Films” 所掲の作品であり、番号21～27は Pauline Kent, *ibid.* p.121, *Other Films on which Benedict made Notes* 所掲の作品である。このうちの前者についてまとめた長谷川倫子前掲論文99頁所掲の表1「分析の対象となった日本映画」から得られた知見もこの表に反映させた。

長谷川倫子氏によるこの OSS Report, no. 1307の翻訳(110-130頁)も貴重である。長谷川論文におけるそれぞれの映画作品への論及、および当該 Report の翻訳については、部分的に備考に付記することにする。

- (30) 長谷川倫子前掲論文101頁。
- (31) 長谷川倫子前掲論文101頁。
- (32) 長谷川倫子前掲論文102-103頁。
- (33) 長谷川倫子前掲論文は、伊藤大輔監督作品の『丹下左膳』シリーズ4作品に言及するが(99頁, 108頁注13), その他に山中貞雄監督作品をベネディクトが観た可能性も否定できない。
- (34) 副田義也前掲書314頁は、ベネディクトが同書を読んでいたことを「最終的に証明することは…できないでいる」というのだが、本論がここに取り上げる箇所は大拙の同書からの引用としか考えられないから、これをベネディクトが同書を読んでいたことの「最終的な証明」とすることが許されるであろう。
- (35) Sincerity (sincere) とマコト = 「至誠(誠実)」との意味論的対比は、これらの語の語用論からも支持される。ベネディクトが第八章で挙げている Makino Yoshio (牧野義雄) の例 (*When I was a Child*. 1912) —— 渡米の意志を打ち明けた牧野に對して、それを聞いた宣教師が「嘲笑 sneer」で以て応じた例 (pp. 159-160) —— について、その宣教師の態度は sincere といえるかどうかという質問をインフォーマント (Rachael Barat 氏。イギリス人, 50歳代女性) に対して行なったところ、そのインフォーマントはベネディクトと同様の回答をした。(インフォーマントからの聴取には、大森夕夏氏を煩わせた。) その際インフォーマントが加えた, sincerity の概念は道徳的な文脈で用いられるとは限らない、従って例えば 'Hitler is sincere.' の如き言明が成り立ち得る、という解釈は興味深い。日本語では、ヒトラーを尊崇する極く例外的な人々を除けば、「ヒトラーは誠実である」という言明が成り立つと考える人はいないであろう。本論に大きな示唆を与えてくれるのは、ヨーロッパにおける sincerity の觀念の發生と近代的な自我意識の確立との相関関係を論じたライオネル＝トリリング氏の論考である。彼によれば、「建前と實際の感情との一致」を指す語 sincerity が、英語の中で用いられるようになるのは16世紀前半のことであった。元來この語は、「倫理的特質属性を与えるというような近代的な使い方ではなしに」、人間以外の具体物・抽象物にも、例えば「誠実な葡萄酒」「誠実な脂肪」「誠実な胆汁」のように使用されたのだが、やがてそれは、自らの真情を隠し立てせず率直に、自分自身を偽らずに表明すること、つまり「自分自身の自我に忠実であることによっていかなる人間に対しても不実をはたらかぬということ」という倫理的な価値を帯びるに至って「文化の天空高くに位置し」、近代人の理想像を示し続けることとなった。ライオネル＝トリリング(野島秀勝訳)『<誠実>と<ほんもの>——近代自我の確立と崩壊』法政大学出版局(1989年。原刊は1976年、筑摩書房刊)[原著:Lionel Trilling, *Sincerity and Authentic-*

ity. Harvard University Press. 1972] 9-24頁。20世紀に入って（その萌芽は19世紀にみられるのだが）、近代ヨーロッパ社会における sincerity の価値的優位が揺らぎ始め、やがて authenticity によって凌駕されていく過程を思想史と文学史の豊富な資料によって描き出したトリリング氏のスリリングな記述について、ここで立ち入った検討を加えることは差し控えなければならない。

- (36) 『菊と刀』の興味深い特徴は、ベネディクト自身がどこまで意識的にそのように構想したのかは定かでないものの、それが日本文化を論じた書物でありながら、いわば鏡の反射のように、アメリカ文化にも読者が目を向けざるを得ないようにする性格を有することである。この意味で、「…何故か読者の目に日本は常軌を逸した気ままな民族というイメージをますます希薄にしていき、他方なぜかアメリカは同じイメージを濃くしていく。これも否定しがたい事実である。日本人の「行動におかしいところがある」というのは実は真っ赤な嘘で、おかしいのは事実を逆立ちさせてみている連中のほうなのだ」というギアーツ氏の見解は、さすがに本質を衝いて鋭いものがある。クリフォード＝ギアーツ前掲論文174頁。『菊と刀』を読む際の面白さの一端は、ギアーツ氏が指摘するような逆転を体験するところにもある。『菊と刀』におけるベネディクトの「文化的寛容 cultural tolerance」の概念の批判的再検討を目指す C＝シャノン氏の前掲論文は（Christopher Shannon, *ibid.* p.660）、detachment を重視するベネディクトの立場が冷戦時代のリベラリズムの主張としてアメリカにおいて有した意味を検討する点で（pp.665-670）、日本を「アメリカにとっての鏡」（p.669）とするのであるから、日米文化の比較研究として『菊と刀』を読むギアーツ氏の見解の延長線上に位置付けられる。

- (37) 『菊と刀』に対するそのような批判の典型としてはダグラス＝ラミス前掲書89頁、158頁などがある。また、ニュアンスは異なるが、クリフォード＝ギアーツ前掲論文159頁、183-184頁でも、本書をスウィフトの『ガリヴァー旅行記』に擬えている。彼らは、ベネディクトが描いた日本像が現実のものではなく、彼女が「文学的」感性によって描き出した幻想なのだと主張するのであるが、このような意見に対しては、「もしそうだとすると、今日古典といわれている人類学のほとんどの作品がそのような運命をまぬがれえないことになるのではないか」という山折哲雄氏の反論が説得的である。山折哲雄「日本人の行動パターン」を読んで『日本人の行動パターン』解説3（ルース＝ベネディクト著、福井七子訳）日本放送出版協会（1997年）218頁。文化人類学・民族誌学 ethnography が文学に接近するのは、何もベネディクトに限らない。例えば C＝レヴィ＝ストロースの『悲しき熱帯』がほとんど文学作品の如き体裁を採っているからといって、その作品の学術的価値が損なわれるわけではなからう。また例えば、ベネディクトと共にボアズの門下生であったゾラ＝ニール＝ハーストンの黒人民話の研究（Zora Neal Hurston, *Mules and Men*. 1935）を始め、近年のヒューストン＝ペーカー Houston A. Baker やジョン＝ドースト John Dorst の研究、更にはこれらの研究を紹介する今福龍

太『クレオール主義』青土社（1991年）をみることによって、文化人類学と文学との近接性を改めて確認できる。しかるにベネディクトに対してはそれが「批判」として投げかけられること自体に、ベネディクトが置かれた特殊な位置の反映をみるべきである。

- (38) テニスのこの詩は引用されたり愛唱されたりする機会の多いものであったらしい。西前美巳『テニス研究——その初期詩集の世界』中教出版（1979年）49頁。ベネディクトにもこの詩を愛唱する機会があったのかも知れない。この⑮事例に関しては、テニスの詩の検出のみならず、heirの語義解釈、インフォーマント（Andy Vajirasarm氏。アメリカ人、30歳代男性）への聴取など大森夕夏氏の助力を得た。
- (39) 例えば川島武宜氏は次のようにいう。「ベネディクトは、父母に対する子の義務は「ギム」（義務）であるとして、他の近親者に対するギリから区別している。…しかし、これは、誤っている。実の親子の関係は原則として「義理」の関係ではないが、しかし「義理」に対立するものとして「義務」というカテゴリーがあるわけではない。義務というのはある行為への拘束を指すひろい一般的な概念であって、義理も義務の一種類である。」川島武宜「義理」『思想』327（1951年）28頁、傍点川島氏。括弧の付かない方法概念としての義務と括弧付きのemicな概念としての「義務」が混同されてしまっている。
- (40) ベネディクトが『菊と刀』の構成にも十分に配慮していることは、以下の点からも窺われる。『菊と刀』はまず、最も集団的で、最も非人格的な次元（ハード面）、すなわち国家や制度の総体的な分析から始まる（第一章～第四章）。これは、彼女の問題関心が現実的な対日工作と結合している以上、当然のことであった。このうち第三章 Taking One's Proper Station の所説が本書全体のライトモチーフをなすことについては、既に言及した。続く第五章～第八章までは日本社会の構造分析であって、ここはその後の章に続く個人のレヴェルとそれまでの論述の中心であった国家・制度レヴェルとを連結する重要な役割を果たす。とりわけ第八章は、社会関係を取り扱いながらも、個々人の「名に対するギリ *giri-to-one's-name*」を取り上げることによって、第九章～第十一章における個人レヴェルの分析への橋渡しをする。ところで、日本人個々のパーソナリティーがいかにして形成されるのかは、ベネディクトがその中心メンバーであった「文化とパーソナリティー」学派の主張によれば幼児体験（しつけ。とりわけ離乳と排泄管理）によって決定的に左右される。それゆえ、パーソナリティーの分析は必然的に、幼児体験を取り扱う第十二章 The Child Learns を要請する。かくて、国家・制度→社会→個人と深められてきた日本文化理解は第十二章まででその所期の道程を終え、第十三章 The Japanese Since VJ-Day では再び国家レヴェルに還帰して日本の将来像を展望し、以て対日政策への貢献という本書の使命を全うするわけである。
- (41) アントワヌ＝ベルマン（藤田省一訳）『他者という試練——ロマン主義ドイツ

の文化と翻訳』みすず書房(2008年)〔原著：Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger : Culture et traduction dans l'Allemagne romantique : Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Holderlin*. Paris, 1984〕13頁, ミカエル＝ウスティノフ(服部雄一郎訳)『翻訳——その歴史・理論・展望』白水社(2008年)〔原著：Michaël Oustinoff, *La traduction*. Paris, 2003〕69頁。特にベルマン氏の著書は、ドイツロマン主義の形成にいかん翻訳が本質的な役割を果たしたかを、豊富な資料に基いて明らかにした点で劃期的であった。

- (42) この点については Fukui Nanako, Ueda Yoshimi, “From “Japanese Behavior Patterns” to “The Chrysanthemum and the Sword””. 『関西大学文学論集』44-1～4 合併(1995年) pp. 567-568, 福井七子『『菊と刀』誕生の背景』『国際日本文化研究センター紀要 日本研究』13(1996年) 38頁, 同『『日本人の行動パターン』から『菊と刀』へ』前掲『日本人の行動パターン』(ルース＝ベネディクト著, 福井七子訳) 解説1, 160-161頁。